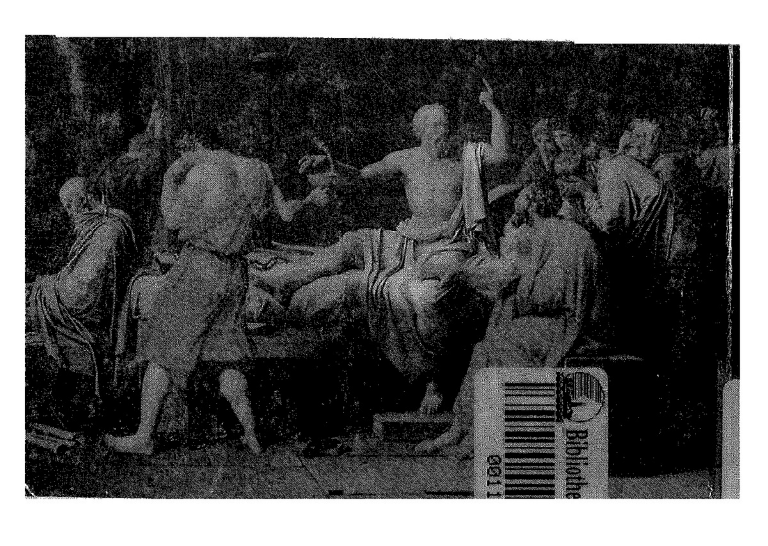
سليم دولة

ما الفلسفة؟



نقوش عربية

سليم دولة

ما الفلسفة ؟

صورة الغلاف: سقراط لحظة تجرع السم

للفنان جاك لويس دافيد ممضاة ومؤرخة سنة 1787 (130 × 196 سم)

الإهــــــــداء

إلى أمي البدوية العظيمة دُولَة الزواري...
وإلى الذين لولاهم لفقدت مبرر وجودي في
هذه المدينة.

سليــــم

ما الفلسفة ؟

«دافعوا عن عقولكم كما لو كنتم تدافعون عن حصون مدينتكم».

(هيرقليطس بتصرف مشط)

«وعلى كل حال فقد أكون مخدوعًا وقد لا يكون إلّا قليلا من النحاس والزجاج ذلك الذي أعتبره ذهبا وماسا».

ديكارت (بدون تصرف مشط)

بمثابة تقديم:

من سؤال هيدجر الى منهج فوكو

بقلم مصطفى بلحمر
(المغرب)

كتاب سليم دولة هذا غني بمادته وجاد بمنهجيته: ينطلق فيه المؤلف من سؤال يذكرنا بهيدجر، سؤال «ماالفلسفة» لكن هذا السؤال في واقع الأمر يعود بنا إلى تاريخ الفلسفة بأكمله: فقد ولد سؤال «ما الفلسفة؟» يوم ولد التفكير الفلسفي ذاته بمدينة ملطية Milet اليونانية منذ أكثر من عشرين قرنا خلت لقد تساءل فلاسفة العصور الوسطى - الاسلامية والمسيحية على السواء - عن طبيعة الفعل الفلسفي ومحدداته ليستمر السؤال مطروحا في الفلسفة الحديثة والمعاصرة الى اليوم، سؤال «ما الفلسفة؟» سؤال تاريخي إذن! وتاريخيته لا ينبغي، في اعتقادنا أن تُتخذ مبررا لرفضه، ولا ذريعة لإعلان عدم جدواه، فقدر الفلسفة أن تبقى تتساءل، وأن تتخذ من ذاتها موضوعا لهذا التساؤل. وفي نهاية الأمر: ما الذي يميز الفلسفة إن لم تكن روح المساءلة التي تطبعها؟!

ومع ذلك يحق للمرء أن يسأل: ما الذي يمكن أن نجنيه من وراء سؤال ناف عمره عن ألفي عام؟ ألا نعتبر - مع تيدور ويزرمان[1] - أن

1) تيدور ويزرمان: تطور الفكر الفلسفي: ترجمة سمير كرم - دار الطليعة بيروت 1979

هذا السؤال، تكراره المفرط، صار يثير اشمئزاز الفلاسفة؟ إن ما يمكن أن يكون جديدا حقا في سؤال كهذا هو كيفية صياغته: في نظرنا لا يعد تكرار طرح نفس السؤال دليلا على إفلاسه. إن السؤال يصبح مفلسا عندما يخلو من عنصر الاثارة الفكرية والقلق الفلسفي، وهذه الاثارة قد تتحقق بمجرد تغيير في صياغة سؤال قديم، مما يجعله باعثا على التفلسف ومؤشرا على تقدم الفلسفة. فهل يوفر سؤال «ما الفلسفة؟» كما عنون به سليم دولة كتابة تلك الاثارة؟ الجواب بالنفي طبعا. فصياغة السؤال لا تسمح لنا أبدا بولوج عالم التفكير الفلسفي. أقصى ما تمكننا منه هو اللف حول ذلك التفكير من الخارج. لقد لاحظ هيدجر ذلك عندما أكد: «أننا عندما نسأل: ما هذا – الفلسفة؟ فنحن نتكلم عن الفلسفة. وتساؤلنا بهذه الطريقة يضعنا – بشكل واضح – في موقف عال على الفلسفة، أي بمعزل عنها، بينما الهدف من سؤالنا هذا أن ندخل في الفلسفة، وأن نقيم فيها، فنسلك وفق طريقتها أي أن نتفلسف»[2] ويقترح علينا هيدجر – كي نتمكن من ممارسة التفلسف – أن نعود إلى أصل السؤال، إلى المرحلة اليونانية حيث «الفيلوسوفيا» كانت مرتبطة بالمسألة الأنطلوجية. سؤال «ما الفلسفة؟» عند هيدجر لا

2) مارتن هيدجر: ما الفلسفة؟ ترجمة محمود رجب

يعدو أن يكون تساؤلا حول الوجود. أما سليم دولة فله رأي آخر: إنه يتفق مع هيدجر، أولا، على ضرورة الانتقال من سؤال «ما الفلسفة» إلى ممارسة التفلسف، لكن هذا الانتقال يتحقق عنده بممارسة النقد، فإذا كان السؤال هو سلاح الفلسفة، فبداية التفلسف تكون من نقد السلاح.

يكشف المؤلف بنباهة التناقض الثاوي خلف صياغة السؤال «ما الفلسفة؟» بألف ولام التعريف: فورود السؤال معرفا على هذا النحو يدعو الى الاعتقاد أننا نعرف مسبقا ماهية الفلسفة ومع ذلك نسعى الى تحديد هذه الماهية، هذا السؤال سيء الطرح إذن. لذلك فهو لا يؤدي بنا الا الى النظرة الخارجية للفلسفة التي تقوم على فصل الفلاسفة عن ظروفهم، وأزمنتهم، وعلى السعي وراء جمع حشد من تعاريف الفلسفة تجتث من مذاهبها بصورة جزافية، ينبغي أن نصوغ السؤال بطريقة صحيحة تجعلنا نستنفد طاقاته، وذلك لا يتحقق الا عندما يصبح السؤال إشكاليا حقا. إن سؤال «ما الفلسفة» بألف ولام التعريف هو سؤال الهوية لأنه يفترض العثور على تعريف «جامع مانع» للفلسفة، وهذا يوقعنا في وُثُوقيّة القول الواحد في دوغمائية الايمان بالرأي الوحيد مما يخالف طبيعة الفلسفة التي تقوم على تعدد الأقوال والمواقف. لا يمكن التخلص من هذه الوثوقية - في نظر سليم دولة - الا «بأَشكَلة»

سؤال «ما الفلسفة؟»، وهذه العملية لا تعني سوى تجريده من ألف ولام التعريف ليصبح «ما الفلسفة؟» السؤال بصيغته الجديدة أكثر تعيينا وإجرائية، فهو يخلصنا من وهم البحث عن سراب تعريف ماهوي للفلسفة، تعريف شامل للفكر الفلسفي، ويجعلنا نقتنع بأن كل تعريف للفلسفة لا يكون إلا نسبيا ينطبق على فلسفة فيلسوف بعينه. لتوضيح هذه النتيجة يقدم سليم دولة نموذجا إجرائيا وهو النموذج الأفلطوني، هذا النموذج الذي يستخلص منه المؤلف أن خطاب الفلسفة مرتبط عضويا بالتحرر والحرية. والتفكير في الحرية، عند اليونان، يقتضي ضرورة معالجة إبستيمية Episteme العصر اليوناني. وبذلك ينتقل سليم دولة من سؤال هيدجر* الى منهج فوكو**.

عندما يتبنى المؤلف مفهوم الابستيمية، فهو يجعلنا – ربما بوعي منه – في فضاء فوكوي (نسبة الى فوكو). فهذا المفهوم هو أحد العناصر الأساسية في الجهاز المفاهيمي لهذا المفكر الفرنسي الذي دعا الى منهج جديد لدراسة الفكر وهو المنهج الحفري أو الاركيلوجي. لقد حرص فوكو على تميز منهجه عن التاريخ الكلاسيكي للأفكار الذي يعنى بتسلسلها وتواصلها. فالأركيلوجيا لا تعنى بالتسلسل التاريخي

(*) هيدقر [1889-1976].
(**) فوكو [1926-1984].

لأنواع الخطاب، ولا بالذات التي يصدر عنها ذلك الخطاب. إنها تعالج الخطاب من حيث هو ممارسة تحكمها قواعد مُعيّنة، من حيث هو نصب أثري - على حد تعبير فوكو - وعليه يكون التحليل الابستيمي عند فوكو هو «تحليل التشكيلات الخطابية والوضعيات والمعرفة في علاقتها بالأشكال الابستمولوجية والعلوم»[3] وهذا يجعلنا نلاحظ أن التحليل الأركيولوجي عند فوكو ينصبّ على تاريخ العلوم أساسا (خاصة الطب العقلي). أما سليم دولة فيجازف بنقل هذا التحليل - في كتابه الذي نقرأه - الى مجال الفلسفة «فيحفر» في أبستيمية العصر اليوناني والقروسطي والحديث، ساعيا الى دراسة الخطاب الفلسفي في تلك العصور، ومن خلاله، الى تحديد كيف تم تَمثُّل العلم والانسان والسياسة في كل واحد منها.

في معالجته لموقع الفلسفة ضمن أبستيمية العصر اليوناني، يركز سليم دولة على الخطاب الفلسفي الأفلطوني بالدرجة الأولى، ويربطه مع ذلك بالخطاب السوفسطائي والقروسطي مع إشارات إلى خطاب هرقليطس. فيلاحظ أن خطاب أفلاطون نخبوي لأنه يُقصر فعل الفلسفة على فئة الاسياد الذين تفرغوا

(3) ميشال فوكو: أركيولوجيا المعرفة: ترجمة سالم يافوت.

للتأمل بعد أن تحمّل العبيد العمل اليدوي. فئة الأسياد وحدها تحمل صفة المواطنة الحقة، لأن شرط التمتع بالمواطنة والحرية، عند أفلاطون، هو ممارسة التفلسف الذي يرقى بنا إجتماعيا، ومعرفيا أيضا عندما يقربنا من عالم المثل الإلهي. ويقابل المؤلف بين خطاب أفلاطون الالهي وخطاب السوفسطائية الذي يتمحور حول الانسان. لا الالاه. من هذه الشبكة من العلاقات، داخل الخطاب الفلسفي اليوناني، يخلص المؤلف إلى أن تَمثُّل العلم عند اليونان - وخاصة عند أفلاطون - قد تم داخل الفلسفة وبواسطتها. أما السياسة، فقد شكّل موت سقراط منطلقا لها. فأفلاطون - تحت تأثير هذا الحدث - اتخذ موقفا عدائيا من الديمقراطية اليونانية، قدم تصورا سياسيا أرسطقراطيا نلمسه في كتاب «الجمهورية». هذا الموقف النخبوي يخالف الموقف السوفسطائي الذي يتجه اتجاها شعبيا عندما يسمح للجميع بحق التطلع لممارسة السياسة.

بصدد تحليل سليم دولة للفلسفة في الأبستيمية اليونانية يمكن إثارة عدة تساؤلات: هل تكفي النماذج التي اعتمد عليها المؤلف لاستخلاص نتائج عن الابستيمية اليونانية؟ الى أي حدّ يكون مقبولا إهمال فيلسوف كأرسطو مع ما له من أهمية في كل حديث عن الفلسفة أو العلم أو السياسة لدى اليونان؟ هل من الضروري - كلما وقع الحديث عن الفلسفة اليونانية، أن نتوجه الى سقراط وأفلاطون؟ ألا

يبدو مفيدا، لتكتمل الصورة التطرق للفلسفات المغايرة والتي كثيرا ما يتم تغييبها كالفلسفات الكلبية والرواقية والابيقورية؟ نكتفي هنا بإثارة تلك التساؤلات ونعفي أنفسنا من الإجابة عنها لضيق المكان أولا ولإقتناعنا بأنها موحية بالجواب ثانيا.

هيمنة الخطاب الديني كان أهم ما لاحظه المؤلف عند تناوله للفلسفة في الابستيمية القروسطية. فقد تركز خطاب الفلسفة في العصور الوسطى المسيحية والاسلامية معا على إشكالية العقل والنقل التي أخفت وراءها صراعا بين الإبداع والاتّباع. وفي نظر المؤلف إن إبن رشد كان أفضل معبر عن إشكالية العصور الوسطى من خلال مشروعه التوفيقي بين الحكمة والشريعة. هذا المشروع الذي رمى من وراءه إبن رشد ضمان حرية التفلسف. ومع ذلك فقد كانت مصادرة حرية الفكر ثابتا أساسيا في المرحلة القروسطية ويستدل سليم دولة على ذلك بسجن إبن رشد وصلب الحلاج وإحراق كتب المعتزلة.

لنلاحظ أولا – بعد مقاربة الفلسفة في الأبستيمية القروسطية – أن الحيز الذي يخصصه المؤلف بهذه المقاربة غير كاف فهو لا يعدو ثلاثة صفحات. ولعل هذا يدل على حط من قيمة هذه الأبستيمية، التي نعتقد أنه قد آن الأوان لرد الاعتبار لها. لنلاحظ ثانيا، أن هيمنة الخطاب النقلي لا ينبغي أن تعمينا عن حقيقة المواقف العقلانية

والطروحات المتقدمة لكثير من فلاسفة القرون الوسطى. ولا أدل على ذلك من ابن رشد نفسه. لنلاحظ ثالثا أن المؤلف لا يقول شيئا عن تمثل العالم والانسان في هذه الأبستيمية وهو الذي عرّف الأبستيمية بأنها «الطريقة التي يتمثل بها شعب من الشعوب، في عصر من العصور، العالم والانسان والسياسة»[4] لنقل أخيرا إن مصادرة الرأي في العصور الوسطى كانت قاعدة عامة، ولكن داخلها وجدت استثناءات كثيرة. فهؤلاء المعتزلة الذين اضطهدوا في يوم ما قد تمكنوا - هم أنفسهم - في يوم آخر على عهد المأمون والمعتصم والواثق أن يصبحوا المذهب الرسمي للدولة، ومحاربة الرأي لم تكن حكرا على العصور الوسطى، فقد شهد العصر اليوناني إعدام سقراط، وشهدت العصور الحديث قتل وسجن ونفي كثير من الفلاسفة، فالصراع ليس - كما يجعلنا المؤلف نستنتج - بين الدين والفلسفة، بل صراع بين الايديولوجيات والخلفيات.

في جزء آخر من الكتاب، يعالج المؤلف الفلسفة في الابستيمية الحديثة. هذه الأبستيمية التي شهدت أفول الخطاب السكولاستيكي ليتأسس الخطاب الفلسفي على العلم . لقد تشكل هذا الخطاب الجديد من نقد الفلسفة الأرسطية، وفي تاريخ هذا النقد نجد أسماء لامعة كديكارت وبيكن. لقد

(4) سليم دولة: ما الفلسفة؟

دفعت الانقلابية العلمية الفلاسفة المحدثين الى التفكير في احداث ثورات داخل المجال الفلسفي مما نتج عنه نقد صريح للميتافيزيقا وللايمان المطلق قُدرة العقل على المعرفة مع كانط E. Kant ولكن أيضا مع كونت A Conte الذي عبّد الطريق للنزعات العلموية في الفلسفة، كما لظهور الابستمولوجيا. لكن الإرتباط الوثيق بين الفلسفة والعلم في الإبستيميّة الحديثة لم يمنع من تمفصل الخطاب الفلسفي مع باقي أنواع الخطاب وخاصة السياسي. ويعالج المؤلف هذه المسألة مستندا الى الثورة التي حققها ماكيافللي في مجال التفكير السياسي. مما يعني أن الإبستيميّة الحديثة لم تشهد فقط قطيعة مع الموروث العلمي فحسب بل والسياسي والكلاسيكي أيضا.

أما تمثل الانسان في هذه الابستيمية فيطرحه سليم دولة - مستندا على نظرية فرويد - من خلال الاهانات الثلاث التي لحقت هذا الانسان، وهي: الاهانة الكُسمُولوجيّة المرتبطة بالاكتشاف الكوبرنيكي الذي زعزع اعتقاد الانسان بأنه يسكن مركز الكون. والاهانة البيولوجية المرتبطة بنظرية التطور الداروينية، والتي كشفت ان الانسان لم يعد أجمل الكائنات، وأنه لا ينفصل بصورة كلية عن غيره من الأنواع. ثم الاهانة التحليل - نفسية التي قَوّضَت

فكرة جوهر الانسان الثابت، العتيقة. واكتشاف اللاشعور الذي أبرز أن الانسان يتحدد برغباته مما نتج عنه خَدْشٌ لأناه. ويضيف سليم دولة إهانة رابعة إقتصادية مرتبطة بالتصور الماركسي الذي، باعطائه الأولوية للصراع الطبقي في تحريك التاريخ والمجتمع، يكون قد قذف بالإنسان الى خارج مملكة التاريخ.

لقد عرفت الفلسفة – في الابستيمية الحديثة – أيضا عودة الى بعض مكبوتاتها التي طالما قمعتها الرقابة العامة والتقاليد الثقافية. لقد حدثت هذه العودة تحت تأثير أزمة الحضارة. وهكذا كشف نيتشه عن المكبوت الدّيونيزوسي من خلال نقده الصريح للأخلاق السائدة والقيم المتداولة، وتفكيره ضد العقل. أما فوكو، من خلال اشكالية المعرفة والسلطة، والحفر في طبقات الثقافة الغربية، قد سعى الى الكشف عن الحقائق التي غلفها الصمت طويلا والى التنقيب في الفكر الغربي عن ما لم يُقَلْ والبحث عن اللوغوس Logos في اللاعقل وعن العقل في خطاب المجانين. وبقدر ازدياد التفكير في الانسان – في هذه الابستيمية – بقدر ما توطدت العلاقة بين الفلسفة والايديولوجيا، بحيث لم يعد بإمكان الفيلسوف أن ينكر خلفيته الايديولوجية أو يحجب موقفه السياسي، إلا إذا أراد أن يفلت بنوع من الاصرار، من الشروط التاريخية والواقعية التي تُحدد كل انتاج

فكري، وأن يصبح بالتالي غير خاضع لجاذبية الواقع الاجتماعي، فيكون بذلك «أخف من الملائكة» على حد تعبير بول نيزان.

على الرغم من ثراء هذه الابستيمية الحديثة وغناها، وتعدد المواقف الفلسفية فيها، فإننا نلاحظ أن المؤلف قد تمكن من إمساك خيوطها العريضة بصورة موفقة على العموم. وإذا كان لابد من إبداء ملاحظة حتى بالنسبة لهذه المقارنة الموفقة، فإننا نرى أن معالجة المؤلف لتمثّل الانسان داخل الابستيمية الحديثة، قد انساقت وراء الأطروحات اللاإنسانوية التي لا ترى سوى الإهانة التي لحقت الانسان في العصر الحديث. والحال أنه إلى جانب هذه النزعات اللاإنسانوية ثمة خطاب إنسانوي تكوّن بصورة موازية للخطاب الأول (ولعله تأسس قبله). ونعتقد أنه من خلال جدلية الخطابين معا الإنسانوي واللاإنسانوي ينبغي الحديث عن تمثل الانسان في الابستيمية الحديثة.

وعلى كل حال، ومهما كانت قيمة الملاحظات التي أبديناها، فإننا لا نشك لحظة في أن هذا الكتاب قيم وجدير بالقراءة. ومن إيجابياته: أنه حاول أن يتجاوز الطرح الوصفي التقريري الذي يطغى على المؤلفات العربية التي تتناول تعريف الفلسفة الى طرح إشكالي يقدم لنا الفكر الفلسفي، في أخص

خصوصياته، خصوصية المساءلة والإثارة الفكرية. كما أن المؤلف وظف كثيرا من المناهج الحديثة في حقل الدراسات الفلسفية كالمنهج الأركيولوجي والتصور الألتوسيري واستفاد من الطريقة الفرويدية والماركسية... ولم يكتف بعرض المواقف بل سعى إلى إقامة تخريجات بشأنها. هذا فضلا عن أن الكتاب يقدم عبر صفحاته قاموسا لكثير من المصطلحات الفلسفية الأساسية.



ما الفلسفة ؟

كيف يمكن لنا أن نحدّد ماهية الفلسفة؟

ما هو التحديد؟ يعني التحديد بالأساس الوقوف على أميز ميزات الشيء الذي نريد تحديده. فكل تحديد إذن لماهية الشيء يقود بالضرورة الى استكناه جوهر الشيء. ممّا يقود الى التخلي عمّا هو عرضي أو مجموع أعراض.

فما الماهية؟

يقول الجرجاني: ماهية الشيء ما به الشّيءُ هو هو[1].

نلاحظ أن ماهية التساؤل تكمن أساسا في الرّغبة التي يبديها المتسائل لمعرفة الشيء. فماذا عن سؤال: ما الفلسفة؟

---

(1) تحدث الجرجاني وفق صيغ متعددة عن الماهية كالماهية النوعية والماهية الجنسية والماضية الاعتبارية:

– الماهية النوعية هي التي تكون في أفرادها على السوية، [وهي] تقتضي في فرد ما يُقتضى به في فرد كالإنسان فإنه يقتضي في زيد ما يقتضي في عمر وبخلاف الماهية الجنسيّة.

– الماهية الجنسية هي التي لا تكون في أفرادها على السّويّة فإنّ الحيوان يقتضي في الإنسان مقارنة الناطق ولا يقتضي في غير ذلك.

– الماهية الاعتبارية هي التي لا وجود لها إلاّ في العقل المعتبر مادام معتبرا.

– «التعريفات» محمد الشريف الجرجاني مكتبة لبنان 1978.

هل أن السؤال بهذه الصّيغة حسن الطرح أم أنه سيء الطرح؟

لو تأملنا هيكلة السؤال والصيغة التي ورد عليها لتبينّ أنّه سؤال سيّىء الطرح . فكيف ذلك؟ لقد ورد السؤال معرّفا. فكأنّنا نعرف مسبّقا ما الفلسفة من ناحية، ونسعى الى تحديد ماهيتها من ناحية أخرى.

إن الأسئلة سيئة الطرح كثيرا ما تنتهي الى إجابات غير دقيقة أو ساذجة. فما الذي يفترضه طرح سؤال «ما الفلسفة؟» بألف ولام التعريف؟ أو بلغة أخرى، وحسب معجم الفيلسون الفرنسي المعاصر، ميشال فوكو ما هو المسكوت عنه؟ (Le non dit) في هذه الصّياغة؟ إن المسكوت عنه يتمثل أساسا في أنّ المتسائل يعتبر أنه باستطاعتنا أن نجد «تعريفا جامعا مانعا» للفلسفة ومن هنا تصبح الفلسفة متعالية على التاريخ، وكأنها لا تخضع للأبعاد الزّمكانية فيصبح الفلاسفة، وحسب لغة الفيلسوف المعاصر بول نيزان في كتابه «كلاب الحراسة» أخفّ من الملائكة.... لا يخضعون لجاذبية الأرض قطّ. والمقصود أن الفلاسفة، وفقا لهذا التصور، كأنّهم فوق البشر لا يتأثرون ولا يؤثرون، لا يفعلون في المجتمع ولا ينفعلون بالمجتمع. فالتعالي على التاريخ لا يسمح لنا بفهم الطابع الاشكالي للخطاب الفلسفي. فكيف يمكن لنا إذن أن نراجع صياغة السؤال المتعلق بماهية الفلسفة؟

يمكن لنا أن نتخذ بادىء ذي بدء مسافة أو بُعدا نقديا(une dimension critique) من السؤال المطروح فنجد أنفسنا أمام أكثر من خيار:

أن ننظر الى الفلسفة وفق مقاربة خارجية أي أن نلقي نظرة لا تنفذ حسب لغة أبي الوليد بن رشد إلى «فعل الفلسفة». إن النظرة الخارجية للفلسفة لا تنبع من الفلسفة وإنّما تذهب اليها. فكل ما تستطيع أن تقدّمه هذه النظرة هو بعض الأجوبة الجاهزة التي نجدها ملقاة في المعاجم الفلسفية أو في آثار الفلاسفة.

إذن النظرة الخارجية للفلسفة والتي تهتم، كما يقول الفيلسوف الألماني هيجل: «بتاريخ جثث الفلاسفة»، تستطيع أن تقدّم لنا بعض التعريفات التي وردت في كتاب «جمهورية افلاطون» أو «التأمّلات» لديكارت أو كتاب «فصل المقال» لابن رشد. فكأن الزمن الفلسفي وفق النظرة الخارجية زمن راكد. يصف هيجل في كتاب «دروس في تاريخ الفلسفة» هذه النظرة الخارجية بأنها شبيهة بتلك النظرة التي نلقيها على الغابة من بعيد، فنحصل على تصور عام للغابة في شمولها ولكننا نعجز عن معرفة الشجرة الواحدة.

ما هي دلالة المجاز الهيجلي؟ مثلما تتكون الغابة من عدد متعدد من الأشجار وإن تشابهت إلا أن لكل منها خصائصها وميزاتها، هذا

الاختلاف في الخصائص في الميزات لا ينفي أنها جميعها تكوّن الغابة. فتاريخ الفلسفة إذن لابد أن يكتب بطريقة فلسفية مثلما يستدعي التساؤل عن ماهية الفلسفة التفلسف ← التساؤل عن ماهية الفلسفة، معرفة بألف ولام التعريف: ما الفلسفة؟ وكما يقول هيدقر «يجعلنا، منذ الوهلة الأولى، في موقف متعالي عن الفلسفة».

فلابد إذن من إعادة النظر في هيكلة السؤال المطروح؛ إذ أنّ الأسئلة سيئة الطرح تعوق عن الوصول الى إنتاج جواب مطابق. فالمسكوت عنه في السؤال المطروح يتمثل في أن السؤال يتضمن إجابة: أنه يوجد تعريف واحد للفلسفة يمكن تعلّمه بينما، وكما تعلمنا من الدرس الكانطي، لا يمكن تعلّم الفلسفة كما نتعلّم الرياضيات أو الكيمياء أو الهندسة. وفي كلمة لا يمكن للبحث في ماهية «الفعل الفلسفي» إلاّ أن يكون «إشكاليا» أو بلغة أرسطو بحثا «مضيقيّا» لا نكاد نخلص إلى إجابة حتى نجابه بسؤال أكثر إحراجا، يقول لويس ألتوسير في كتابه «لينين والفلسفة»: إنّ الإجابة الصحيحة عن سؤال لم يطرح البتّة، أو عن سؤال مكبوت لا يمكن إلاّ أن يكون جوابا مخطئا. من أميز مميزات الفلسفة إنّما هو الطرح الاشكالي للمسائل.

فما الإشكالية؟

الإشكالية من أَشْكَلَ إِشْكَالاً الأَمْرُ أيْ صَعُبَ والْتَبَسَ، الإشكالية

مجموعة من المشكلات، من الصعوبات، لا يمكن حلّ الواحدة منها بمعزل عن غيرها. الطرح الإشكالي لمسألة ما من المسائل يتمثل أساسا في محاولة إثارة الصعوبات الممكنة.

ماذا يمكن أن نستنتج في الطرح الإشكالي؟

نستنتج عدم الاستسلام، عدم الاستخفاف، عدم التعجّل، عدم التسرّع ← يعني التسلح بالحذر الفلسفي بالمعنى الديكارتي، وفي كلمة، ضرورة إمتلاك الحسّ الإشكالي (Le sens problématique) هذا الحس الإشكالي الذي يتسم به الفيلسوف مقابل لما تتّسم به العامّة من تعجل وانبساط مع المواضيع التي تريد الخوض فيها. بهذا المعنى لا يمكن أن نستوعب ولا حتى نقارب ماهية الفلسفة إذا لم نرتفع عن التصور الشائع للفلسفة الذي يعتبرها التفكير العامّي إمّا تتطلّب عقلا خارقا للعادة وإما إنّها لغو لا فائدة منه، كما ذهب الى ذلك الفيلسوف الوضعي الجديد رادولف كارنب (Carnap) عندما اعتبر الفلاسفة «شعراء ظلوا السبيل»*.

ماذا يمكن أن نستنتج، مؤقتا، في ما يتعلق بالمنهجية التي يجب توخيها؟

نستنتج أولا ضرورة الانتباه لهيكلة السؤال المطروح أي للطريقة التي صيغ بها هذا السؤال.

---

* انظر لاحقا: الفلسفة وقيمتها حسب كارل ياسبرس

ثانيا، يجب ألا تتمثل إجابة وحيدة عن السؤال المطروح ← أي أن نطرح الإجابات الممكنة والمختلفة والمتباينة أحيانا. ثم بعد تفكيكها نستنتج ما يمكن إستنتاجه في ما يتعلق بالمسألة المطروحة.

طالما أن الفلسفة تتميز بأنها تدخل نقدي (Intervontion critique) فهي تربطها ضروب من العلاقات مع أنماط التعابير الثقافية الأخرى مثل الأسطورة – الدين – الفن – التاريخ – الإيديولوجيا – العلم – التقنية... كما تتدخل الفلسفة في الفلسفة (النقد الذاتي) أو بلغة كانطية يمر العقل الفلسفي متهما أمام محكمة العقل. ماذا يمكن أن نستنتج؟ لابد من التركيز على التّمفصل (L'articulation) الذي يشدّ الخطاب الفلسفي الى بقية التعابير الفلسفية الأخرى، نظرالوجود علاقة تأثر وتأثير بين الخطاب الفلسفي ونتاجات الفكر الأخرى.

ماذا يمكن أن نلاحظ فيما يتعلق بعلاقة التمفصل بين الخطاب الفلسفي وغيره؟

نتبين أننا نصطدم بإشكالية أخرى ← علينا أن نعرف ماهية التعابير الثقافية الأخرى ← طرح سؤال ما الفلسفة إذن يتسم بالسطحية إذا لم نراجع صياغة السؤال وإذا لم نأخذ بعين الإعتبار «تقاطع إبداعات الفكر البشري» خلال التاريخ، وتداخلها.

لا يمكن فهم الفلسفة، وبالتحديد فلسفة فيلسوف من الفلاسفة مثل نيتشه، أو ميشال فوكو أو أفلاطون إلا إذا استحضرنا «مخاطبي

الفيلسوف».أي أولئك الذين يتجه اليهم الخطاب الفلسفي أساسا، وبلغة أخرى يحتم علينا البحث في ماهية الفلسفة أن نطرح السؤال «ما الفلسفة» ثم إن هذا الطرح سيقودنا بالضرورة الى استحضار البعد الزماني، والمكاني، مثلا، فلسفة أفلاطون في القرن الخامس قبل الميلاد في مدينة أثينا.

هذه المقاربة تسمح لنا برصد الخطاب الفلسفي «في تاريخيته»؛ إذ أن هيجل يطرح سؤال يتعلق بعلاقة الفلسفة بحقبتها التاريخية. فهل أن في إستطاعة الفيلسوف الخروج عن حقبته التاريخية؟ وهل أن الفلسفات القديمة كالأفلاطونية والأرسطية والأبيقورية يمكن لها أن تقدم أجوبة تطرحها الفلسفة الحديثة مثل الديكارتية والكانطية.

يبين هيجل بكل وضوح أن الفيلسوف «لا يستطيع أن يخرج عن عصره» كما لا يستطيع أن يخرج عن جلدته. وأنّ فيلسوفا ما من الفلاسفة القدامى لا يستطيع أن يفكر لنا وعوضا عنّا. فكل حِقْبَةٍ تاريخية وكل حضارة يتوجّب عليها أن تجيب عن الأسئلة التي تطرح في حقبتها التاريخية. فلا يمكن لنا مثلا أن نُجابه أسئلة فرضتها أوضاع مستجدة، لا سيّما وقد انبثقت في القرن العشرين، ونبحث لها عن أجوبة لدى الأفلاطونية أو السفسطائية.

يقول هيجل: «لا نستطيع أن نفكر عوضا عن الآخرين كما لا

نستطيع أن .نأكل لَهَم وعوضا عنهم».

نستنتج ممّا تقدّم أن تعريف فيلسوف من الفلاسفة لا يُلزم بالضرورة فيلسوفا آخر. فلنتّخذ من الأفلاطونية مثالا إجرائيا توضيحيا. كيف يُعرّف أفلاطون الفلسفة؟ وما هي الدّلالات المختلفة لهذا التعريف؟

يقدّم أفلاطون في إحدى محاوراته تعريفا للفلسفة بقوله: «أن نتفلسف هو أن نتدرّب على الموت».

ما الموت؟ ما هي دلالته في المعجم الفلسفي الأفلاطوني؟ وكيف يمكن لنا أن نقرأ هذا التعريف؟

الموت هو تحلل ← فقدان: نقص، عطالة ← ينصبّ على الجسد.

انخرام

سكونية ← الجسد = المادة.

إختلال

المادة عرضية لا يستمد منها الإنسان جوهره أي ماهيته. والماهية مرة أخرى، يعرفها الجرجاني بقوله: «ماهية الشيء ما يجعل من الشيء هو هو».

ما يجعل من الانسان إنسانا وِفق المنظور الفلسفي الأفلاطوني ليس المادة، ليس الجسم وإنما «الروح».

– ما هي وظيفة الجسد المادة حسب القولة الأفلاطونية؟ انها عائق أمام التفلسف ← فالتفلسف يقتضي بادىء ذي بدء مغالبة التمدي

(المادة) الذي يشد الإنسان المتفلسف الى عالم «الكون والفساد». فكلما اقترب الانسان من المادة إلاّ وتوغل في البعد عن التّفلسف. وكلّما تخلّص من المادة واقترب من «عالم المُثل» إلاّ وازداد طاقة على التفلسف. فما هو الأساس المعرفيّ الابستيمولوجي الذي استند اليه الخطاب الأفلاطوني؟ يعتبر «عالم المثل» وبالتحديد «نظرية المُثل» المرجع الأساس الذي يحكم من خلاله أفلاطون على مدى إبتعادنا أو إقترابنا من الفلسفة ومن المعرفة الفلسفية المجردة.

بهذا المعنى ربما نفهم تعريف أفلاطون للفلسفة عندما يقول «التفلسف هو التشبه بالآلهة قدر الإمكان». فكأن قدر الفيلسوف الانسلاخ عن سائر البشر، عن العامة وتخطي الحسّ الدهمائي (العاميّ)، فلا يمكن للفيلسوف أن يقبل الآراء السائدة وإنما عليه أن يبدأ باتخاذ «مسافة نقدية» بينه وبينها حتى يضمن لنفسه «إمكانية التفلسف». بهذا المعنى تخشى العامّة والفكر العامّي الموت بينما نجد الفيلسوف يتعشّقه لأنّ دلالة الموت تختلف بين المعجم الذي تستند إليه العامة والمعجم الذي يستند اليه الفيلسوف. يقول سقراط أستاذ أفلاطون): «نأمل بعزم أنّ الموت هو خير، إمّا أن يتحوّل من يموت إلى عدم ويفقد بالتالي وعي أي شيء، وإمّا الموت هو تبدّل، هجرة للنّفس من حيث تقيم إلى مكان آخر. إن كان الموت هو انطفاء كل عاطفة يشبه نوما عميقا لا نرى فيه

شيئا حتى بالحلم، إنّه لكسب عجيب أن نموت».

ماذا يمكن أن نستنتج؟

إذا كانت العامّة تعتبر الموت شرّا فإن الفيلسوف الأفلاطوني يعتبره خيرا.

يميّز سقراط على لسان أفلاطون بين موت غير الفيلسوف وموت الفيلسوف: الأوّل مصيره العدم أما الثاني فيُدشّنُ بمَوتِه مرحلة معرفية تتسم بنوع من «الوعي المتّقد».

في مقابل انطفاء العاطفة وعطالة آليات الجسد نجد ديناميكية وحركية الفكر. فالأولويّة إذن، وفقا للتعاليم الأفلاطونية لا تكون إلاّ للفكر، للمُثُلِ... يقول أفلاطون: «إننا نعثر على الرسوخ واليقين وعلى النقاء والحقيقة ونعثر على ما نسميه الصفاء إمّا في تلك الكائنات دائمة الوجود الثابتة في ذاتها دون تحوّل وهي لا تحتوي اخْلاَطًا وخالصة من أيّ امتزاج وإمّا في ما جانسها أعظم مجانسة، وأمّا الكائنات الأخرى [.....] فلابُدّ من أن نَعُدَّهَا ثانوية ودُنْيا...».

خصائص عالم المثل (الأصل)		خصائص عالم الكون والفساد.
المثل، العالم العلوي		الصيرورة، العالم السّفلي
الرّسوخ	#	التّغيُّر
اليقين	#	الشكّ

النّقاء	#	اللاّنقَاءُ
الحقيقة	#	الوهم
الصّفاء	#	الشَّوْبُ
الثّبات	#	التّحوُّلُ
الخَلاَصُ	#	الإمْتِزَاجُ

يشترط أفلاطون إذن في خطابه الفلسفي الترفّع عن:

العادات – التقاليد – الإلْفُ الحسّ المشترك (الآراء المسبقة) إذ أن هذه تعوق الفكر وتحول دونه ودون الانعتاق. «لا تفلسف» ولا إمكانية للتفلسف طالما بقي الإنسان سجين كهف العادات والتقاليد أو حسب مجاز يقدّمه الغزالي في آخر كتاب «ميزان العمل»: «زجاجة التقاليد» فكأن الذي لا يفكر بنفسه ولو مرّة واحدة، كما يقول ديكارت، كأنّه سُجن في زجاجة ومن هنا يتطلّب الفعل الفلسفي «كسر زجاجة التقاليد».

إذا كانت الآراء المسبّقة... تَحُول دون الإنسان والتحرّر فإن الفيلسوف وفق التّعاليم الأفلاطونية، لا يمكن له أن يكون إلاّ حرّا. ما معنى ذلك؟ ذلك يعني أنّ الفعل الفلسفي، أنّ الخطاب الفلسفي، أن القول الفلسفي مرتبط عضويا بالحريّة والتحرّر. لكنّ للحرية دلاَلَتُها الخاصّة في ما نسمّيه بلغة ميشال فوكو في كتابه «أركيلوجيا المعرفة»

(L'Archéologie du savoir) إبستميّة العصر أو فضاء العصر الثقافي.

فما الإبستميّة أولا ؟

إنّ إبستيمية عصر من العصور تعني الطريقة التي يتمثل بها شعب من الشعوب، في عصر من العصور، العالم والانسان والسياسة... كأن نتحدّث مثلا عن الإبستمية العربية الاسلامية في القرن الرابع الهجري. أو أن نتحدّث عن الإبستمية القروسطية.

إنّ للحرية دلالتها الخاصة في الفضاء الثقافي اليوناني، فمن هو الحرّ؟ يؤكد أفلاطون أنّ الحرّ هو ذلك الذي تفرّغ بالكلية للتأمّل المجرّد والتّفكير في العلل والمبادىء الأولى، وبلغة أخرى، ذلك الذي يتفلسف طلبا للتشبّه بالآلهة، طلبا لمعرفة الحقيقة في حد ذاتها ولذاتها، هل في استطاعة كل الأثينيين الترفّع عن العمل اليدوي والتفرّغ لطلب الحكمة؟

لا يبدو ذلك ممكنا من وجهة نظر سوسيولوجية اجتماعية. كان عدد المواطنين الأحرار في مدينة أثينا لا يتجاوز 5٪ من عدد مجموع السكان[1] المواطَنَةُ مقترنة بفعل الفلسفة الذي يقتضي التفرغ بالكليّة

(1) أنظر كتاب «التجربة اليونانية» «بورا»، ترجمة أحمد سلامه محمد السيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

وأنظر كتاب «الديمقراطية الأثينية» «جونز»، ترجمة عبد المحسن الخشاب ص 153 وما بعدها - الهيئة المصرية العامة للكتاب،1976.

الذي يسعى إليه الفيلسوف كما تقتضي أن توجد طبقة أو فئة اجتماعية ما ليس من حقّها ممارسة الفلسفة إطلاقا وإنّما تتمثل وظيفتها أساسا في توفير شروط التفلسف للمواطنين، والمواطنون ليسوا إلاّ صفوة الصّفوة أي نخبة النخبة.

تقتضي المواطنة وفكرة المواطنة المشاركة في الحكم والسّيادة بينما يستثني أفلاطون النساء والعبيد والغرباء من المشاركة في الحكم والاقتراع، فالمواطن الأثيني هو الذي يملك وحده حق الكلام في السّاحة العامّة ومحاكمة الحكّام على مرأى ومسمع من الجميع تبيّن إذن أن الفيلسوف الأفلطوني قد أنتج خطابا يتّسم بالنّخبوية، وسعى أساسا إلى «اسْتِعادَةِ زمن الأرستقراطية» الذي لم يعد له وجود إلاّ في ذاكرة الفيلسوف، فقد كان الخطاب الفلسفي الأفلطوني «إحتجاجا مأساويا على الواقع»، الواقعُ مغضوب عليه. الحاضر يتّسم بكلّ ضروب الإنحراف، التساؤل المحرج «الى أين سائرة أثينا الديمقراطية؟» وفقا للموقف الأفلاطوني ليس الحكم السياسي الديمقراطي بناجع بل إنّه موضع إتهام، لابدّ من العمل على قلب الأسس المعرفية والأطروحات التي ينظر لها دعاة حكم الشعب لنفسه وهم السّفسطائيون أعداء أفلاطون التاريخيون. فكأنّ مستقبل أثينا يكمن في الماضي، لا مستقبل لأثينا إن لم تُحي الماضي الارستقراطي. فكل الإشكاليات يحيلها

الفيلسوف إلى زمن الأرستقراطية. بهذا المعنى يمكن أن نَنْعَت الخطاب الفلسفي الأفلاطوني الماضوي ← يعني التشبث الشديد المرضي بالماضي. كيف طرحت الأفلاطونية علاقتها بالخطاب الفلسفي السائد وكيف سعى الفيلسوف الأفلاطوني إلى «قلب ثَوَابِتِ المجتمع» على الصعيدين: المعرفي الإبستمولوجي والإجتماعي العملي السوسيولوجي؟ يجب أن نتمثل، بادىء ذي بدء، بل أن نعرف بكل دقة، الأطروحات الأساسية للخطاب الفلسفي السّفسوطائي حول الإنسان.

الألوهية.

العالم.

السياسة.

المعرفة.

يؤكد الخطاب السفسوطائي على أن الإنسان «هو مقياس كلّ شيء» ← يتمحور القول السفسطائي حول الإنسان وليس الألوهيّة. فالإنسان هو الذي يحدد قيمة الأشياء ووجُودها أو عدم وجودها. إذن ينظر الخطاب السفسطائي إلى الانسان نظرة إيجابية

(*) حول: الانسان المقياس - أنظر كتاب «السفسوطائيون» ص 18 وما بعدها، وحول المعرفة ص35 وما بعدها، تأليف: جلبار ووميار دهرباي - المنشورات الجامعية الفرنسية 1989.

مطلقة، فالانسان هو الذي يحدّد الأشياء ولا يتحدّد بها. فإذا كان التصوّر السّفسطائي للإنسان على هذه الطريقة متّسما بهذا الوضوح، كيف نظر هؤلاء الحكماء إلى مسألة الألوهية وما هي قيمتُها في مشروعهم الفلسفي؟ هل يمكن اعتبارها مسألة مركزية أم أنّها ثانوية بالمقارنة مع الأشياء الأخرى. يقول بروتاغوراس كبير السفسطائيين «أنا لا أستطيع أن أجزم إن كانت الآلهة موجودة أم غير موجودة، فإنّ عدّة مسائل تَحُول دوني ودون هذا العلم أهمها صعوبة المسألة وقصر العمر». هناك ارتياب في مسألة الألوهية، بلغة أخرى البحث في الألوهية لا يعني السفسطائيين. الإنسان بالمقارنة مع الألوهية يعتبر مركز الثقل الأساسي: (البحث في الأنسان أهمّ من البحث في الألوهية).فكيف ينظر السفسطائيون إلى العالم. وما هي خصائص هذه النّظرة؟ يعتبر القول السّفسطائي العالم دائم الحركة أي مسكونا بالصيرورة وبالتبدّل والتّغيّر المستمر. فالأشياء لا يمكن أن تبقى على حال. بهذا المعنى استعاد السّفسطائيون شعار هيرقليتس «نحن لا نستطيع أن ننزل النّهر مرّتين» و«نحن موجودون وغير موجودين».

كان هوميروس مخطئا في دعائه: «ليت الصّراع يزول بين الآلهة والبشر» إنّه لم يدرِ أن في دعائه زوال الدنيا فلو استجيب لدعائه لزَالَتِ الأشياء جميعها. «كل الأشياء بديلة للنار والنار بديلة لكل

الأشياء»، «تشهد النار موت الهواء ويشهد الهواء ويشهد موت النار ويشهد الماء موت اليابس ويشهد اليابس موت الماء» ← نتبيّن إذن أن القول السّفسطائي يركّز على العالم الذي تسكنه الصيرورة الديناميكية، وباختصار: العالم يخضع لمبدأي التكوّن والفساد نظرا لأن الشيء يحمل في ذاته الضدّ فالحياة حياة الأشياء وبقاء العالم على ما هو عليه ليس إلاّ نتيجة لوحدة الأضداد. فبزوال الصراع بين النّقيض والنّقيض يكون الفناء.

لقد استند الخطاب السفسطائي خاصة على مستوى نظرية المعرفة (على المستوى الإبستمولوجي) على تعاليم المفكرين الذين ينعتهم تاريخ الفلسفة بـ «الماديين السابقين لسقراط» أو «الفيزيائيين»، ونتبيّن مدى التحام الأطروحات السّفسطائية بنظرية هيرقليتس؟.

يقول هيرقليتس: إن كلّ شيء سائل، كل شيء في تغير مستمرّ، ويرى أنّ الصراع بين الأضداد هو أصل وجوهر كل الأشياء ← كل ما يوجد في الطبيعة يشتمل على وحدة الأضداد فكل شيء يحمل الأشياء وضدّها. يتجاوز هيرقليتس الكثرة المتكاثرة ويؤكد على أنه يوجد وراء التّكاثر والحركة المستمرة الواحد والثابت (يعني الأشياء ثابتة في تغيّرها). إضافة إلى هذه الأطروحة المركزيّة يبيّن هيرقليتس أننا ننزل ولا ننزل في هذا النّهر نفسه مرتين، اننا موجودون غير موجودين.

البارد ينقلب الى حارّ، الرّطب يُصبح يابسا، واليابِس يصبح رطبا.

الخالدون أموات والأموات خالدون فهم يتبادلون الحياة والموت. يجب أن نعلم أن الحرب كونية وأن العدالة صراع وأنّ كلّ شيء ينبثق إلى الوجود وفقا للصدفة والضّرورة... الأضداد تتّحد وأن الأصوات المختلفة تُكَوِّنُ سنفونية وأن كل شيء محدّد بالصراع ويعود أصلا إلى الصراع.

من تعدّد الأشياء ينبثق الواحد ومن الواحد تنبثق الكثرة، في محيط الدائرة. البداية والنّهاية واحدة... نفس الطريق الذي يؤدي إلى فوق يؤدي إلى تحت.

ليس العالم واحدا مشتركا إلاّ للذين في حالة يقظة لكن أثناء النّوم كلّ له عالمه الخاصّ.

لقد حاول هيرقليتس إرجاع الأشياء المتعددة إلى ما نطلق عليه اللوغوس (Logos) الذي يعني عقل الوجود الواحد. لقد نفى السفسطائيون وفقا لأطروحة الفلاسفة الماديين إمكانية التعالي. لذا سعى أفلاطون إلى نقد المفهوم السفسطائي والمادي للعلم إذ أن العلم الذي يجعل من العالم الحسّي موضوعا له لا يمكن له أن يرتفع إلى مستوى المعرفة الفلسفية إذ يصنف أفلاطون المعارف الى ثلاث:

المعرفة التي تُقِدمُها المعرفة الفلسفية: الفلسفة.

الظن الصادق: الرياضيات.

الظن الكاذب: الرأي، الحسّ المشترك.

← المعرفة التي تقدمها الكسمولوجيا (La Cosmologie) (علم الكون)* السفسطائية والانثروبولوجيا (دراسة الانسان) لا يمكن أن ترتفع إلى مستوى المعرفة الفلسفية. يميّز أفلاطون بين خطابه الخاص الذي يتضمن المعرفة وبين خطاب السفسطائيين الذي يتضمن ما يطلق عليه أفلاطون «أشباه المعارف» ← فالسفسطائي ليس فيلسوفا وإنما هو متشبه بالفيلسوف فهو لا يمكن اعتباره حكيما إلا بالنسبة للعامة. يقول أفلاطون «فقد صحّ أنّ فكر الفيلسوف وحده هو الفكر المحلّق ذو الأجنحة ذلك لأن عملية تذكّره تتجه دائما وبقدر إمكانه إلى نفس الموضوعات التي يكون الاتصال بها مصدر ألوهية الإله. وإذن فمن يلجأ إلى استخدام وسائل التذكّر بالطرق الصحيحة يمكنه بلوغ الكمال الحقيقي. ولكن لمّا كان مثل ذلك الشخص منصرفا عن الإهتمام بما يشغل الناس ومتعلّقا بما هو إلاهي فإن العامة تظنّه مجنونا في حين يكون في الواقع ملهما، غير أنّ العامة لا تقوى على تفسير ذلك».

(*) أنظر مثلا كتاب «السفسوطائيون»، تأليف: جلبار روميارد هرباي - المنشورات الجامعية الفرنسية 1989.

فإذا كان الخطاب السفسطائي يسعى إلى «إشاعة» ما يمكن تسميته الفضيلة السياسية عن طريق «علم البيان، الخطابة، سحر اللّغة، البلاغة» (La Rethorique).

فما هي الخاصية الأساسية للبلاغة؟

من أخصّ خصائص البلاغة أنّها تخاطب الوجدان: العاطفة، القلب، الإحساس أي الانفعالات. ولا تتجه إلى العقل إلاّ عرضًا، لقد ارتفع السفسطائيون بالكلمة إلى مستوى السلاح السياسي الرهيب الذي يسمح للذي يمتلكه إمتلاك علم خطير ← لقد كانت ثقة الخطاب السفسطائي بالكلمة تفزع أفلاطون. اذ أن الخطابة ← الكلمة لا تزيد إلاّ في سكونية – ثباتية عقل المحاور، لذا عمد سقراط إلى استبدال البلاغة (La Rethorique) بتقنية التوليد (La maieutique) والحوار مستعملا سلاح السّخرية والتّهكم. فإذا كان السفسطائي واثقا من علمه – أو هكذا يبدو – في بداية حواره مع سقراط إلاّ أن استدراج سقراط للسفسطائي إلى هذا الحوار عن طريق لعبة السؤال والجواب يجعله يعرف أنّه لا يعرف وهو الشرط الأوّلي للتفلسف. إنّ وهم امتلاك الحقيقة ينزاح أمام التّهكّم السقراطي ← فكأن الآلهة انتدبت سقراط لينتشل الأثينيين من مرحلة اللاّعلم إلى مرحلة العلم من العيش على وهم امتلاك الحقيقة إلى امتلاك الحقيقة. يقول سقراط في محاورة

تيتاوس: «إن مهنة التوليد عندي وبالتحديد فنّ التوليد، كما أمارسه، يشتمل على كل الوظائف التي تقوم بها القوابل مع أنّه يختلف مع فنّهن إذ أنّه يُخلّص الرجال وليس النساء ويعتني بأرواحهم ولا يعتني بأجسادهم...».

ماذا يمكن أن نستنتج فيما يتعلق بالفلسفة في الابستيمية اليونانية وما هي علاقتها بالعلم وما هي علاقتها بالسياسة؟ لقد مثّلت الفلسفة الخطاب الأرقى الذي يتضمّن بقية التعابير الثقافية الأخرى كما انعكست في هذا الخطاب تصورات الشعب الأغريقي للعمل اليدوي والفكري.

ظهور الفلسفة اقتضى الارتفاع من مرحلة الأسطورة (mythos) إلى مرحلة العقل (logos).

يقول ألتوسير في كتابه «لينين والفلسفة»: «إنّ الفلسفة، بالمعنى التقني للكلمة، قد ظهرت مع اليونان، وبالتحديد مع أفلاطون الذي ورث علم الرياضيات الذي دشّنه طاليس»*.

(*) أنظر «Lenine et la philosophie» «لينين والفلسفة»، لويس ألتوسير – ماسنيرو 1975.

لقد كانت الفلسفة بالمعنى الإصطلاحي نتاجا متأخرا عن العلم كما يقول ألتوسير. لابدّ أن يظهر العلم أوّلا لتنبثق الفلسفة ثانيا. لقد دافع لويس ألتوسير عن هذه الأطروحة في كتابه الذي يحمل عنوان «لينين والفلسفة» في الصفحة الثانية والعشرين: لكي تولد الفلسفة لأول مرّة أو تُبعث من جديد يجب أن يكون قد ظهرت إلى الوجود علوما ما، ربّما لهذا الأمر برزت الفلسفة بالمعنى الدّقيق لكلمة الفلسفة، مع أفلاطون. لماذا أفلاطون بالذّات؟ إن أفلاطون قد ورث العلم الرّياضي اليوناني فكانت ولادة الخطاب الفلسفي.

لقد حدث تغيير جذري في الخطاب الفلسفي مع ديكارت في القرن السابع عشر وكان يكمن وراء هذا هذا التغيير الفيزياء القاليليّة. كما اضطرت الفلسفة إلى مراجعة مبادئها مع كانط الذي ورث العلم النيوتني فأراد أن يحدث في ميدان الفلسفة «ثورة كوبرنيكية». كما اضطرت الفلسفة بعد ظهور الاكسيوماتيك إلى مراجعة ثوابتها (راجع كتاب لينين والفلسفة) فكأن الفلسفة بهذا المعنى لا تتطور إلاّ بضغوطات علمية: (تأتي الفلسفة من الخارج).

يستند لويس ألتوسير على المجاز الهيجلي عندما يقول أن الفلسفة لا تظهر إلاّ آخر العشي. فعندما يولد العلم في الفجر ويكون قد مضى يوم بأكمله على ظهوره، تظهر الفلسفة عند الغروب، فهي إذن تتأخر

بيوم كامل ويمكن لهذا اليوم أن يكون سنين (عشرين سنة، نصف قرن أو حتى قرنا بأكمله).

يجب أن ننتبه إلى أنّ صدمات القطيعات الإبستمولوجية بين علم قديم وعلم جديد لا ينتبه إليها الفلاسفة للتوّ وإنّما يتوجب الوعي بها مسافة زمانية حتى يهضم الفلاسفة (يستوعبوا) نتائج العلوم الجديدة.

نجد في الفلسفة الأفلاطونية العلم داخل الفلسفة* ، بهذا المعنى تكون الفلسفة الأم الشرعية للعلم، أو بلغة ديكارت الجذع المشترك الذي يُغذّي بقية الفروع الأخرى، أي العلوم الأخرى.

نتبينّ أن الخطاب الفلسفي الأفلاطوني مثلا قد جعل من العِلْم موضوعا للتأمل والدراسة ← أي أن الفيلسوف تدخّل في مجال العلم ليبينّ مدى محدودية العلم والمعرفة العلمية بالمقارنة بشمولية الخطاب الفلسفي. لقد كتب أفلاطون «من لم يكن مهندسا لا يدخل علينا» ← إنّ الأكاديمية التي هي مكان خاص بالفلسفة، لا يمكن لأي إنسان أن يدخل إلاّ إذا كان مسلحا بالعلم. وهذا يعني أن العلم هو مدخل للفلسفة ولكنّه ليس الفلسفة. لقد أكّد أفلاطون

(*) حول الفلسفة الأفلاطونية والعلم انظر مثلا: كتاب «مدخل لقراءة أفلاطون»، تأليف: ألكسندر كواريه، ترجمة: عبد المجيد أبو النجاء - الهيئة المصرية العامة 1966.

على العلوم ذات الطابع التجريدي مثل الرياضيات.

لماذا هذه العلوم بالذات، ولماذا يؤكد أفلاطون على البحث التجريدي؟

لأن هذه العلوم تتماشى مع الأطروحات الأفلاطونية حول المعرفة الفلسفية التي تتجاوز ما يطلق عليه أفلاطون «المعرفة بالظن الصادق». كيف تعامل أفلاطون إذن مع موروثه العلمي؟ وبالتحديد ما هو موقف أفلاطون من علوم عصره؟

لقد كان تعامل أفلاطون مع علوم عصره مصلحيا انتقائيا إذ، وكما يقول برتراند رُسّل (Russell) في كتابه «كيف أرى العالم؟» أنّ أفلاطون أمر بحرق كتب الفلاسفة السابقين الذين يعرفون بالفيزيائيين السابقين لسقراط إذ يرى أفلاطون أن هؤلاء أنتجوا علوما ملحدة. فسعى إلى الصراع مع هؤلاء على مستوى نظرية المعرفة. وعلى مستوى كُسْمُولوجي وأكسيولوجي (علم الأخلاق).

يقول حسين حرب: «إن الصراع الإيديولوجي الذي يخوضه أفلاطون هو صراع سياسي يرمي إلى انتزاع سلطة المعرفة الأفلاطونية على علوم عصرها فاحتوت بعضها (....) ورفضت بعضها الآخر. من المعارف التي رفضتها هذه الفلسفة نظريات المشتغلين بدراسة علوم

الطبيعة»*.

سعى أفلاطون إذن إلى توظيف العلم في سبيل الخطاب الفلسفي أي أن تأمل العلم لم يكن مقصودا لذاته أي لذات المعرفة. الكوجيتو (Cogito) الأفلاطوني يريد أن يستثمر العلم لغاية فلسفية سياسية وبالتالي أنتج لنا أفلاطون، كما يقول إيتيان باليبار وماشراي في مقالهما حول الابستمولوجيا : إن أفلاطون انتج ابستمولوجيا فلسفية. ما معنى ابستمولوجيا فلسفية؟

يقول لالند (Lalande) معرّفا الإبستمولوجيا إنّما: هي أساسا وجوهريا الدراسة النقدية للعلم. فكان أفلاطون يدشن هذا الخطاب الإبستمولوجي الذي يبيّن لنا بكل وضوح أنّ الذين يتكلّمون في العلم لابدّ أن يكونوا فلاسفة. وأنّ حدود العلم لا تأتي من العلم ذاته إنّما من الممارسة الفلسفية.

كيف طرحت الفلسفة الأفلاطونية علاقتها بالسياسة؟ يبين بعض مؤرّخي الفلسفة أنّ موت سقراط**، الذي هو حدث سياسي، هو الذي

(*) راجع كتاب الفكر اليوناني - الجزء الثاني ص 129

(**) سقراط (399 - 470 قم)، أنظر «الفلسفة والسياسة» ضمن «مدخل لقراءة أفلاطون» - التوثيق سابقا.

قاد الفيلسوف الأفلاطوني إلى الفلسفة بالذات ← فالذي حكم على سقراط يتجرّع السمّ، وهو شيخ في السبعين، هو الحكم الديمقراطي الذي يُنظّر له خصوم أفلاطون الطبقيين والتاريخيين. لذا سعى أفلاطون إلى محاكمة النظام الديمقراطي على مستوى المعرفة العلمية الفلسفية. فإذا كانت الأطروحات السفسطائية تنظر إلى ممارسة السياسة فإن أفلاطون يميز وفقا لاختيار نخبوي ارستقراطي بين البشر. يقول أفلاطون في محاورة «تيتاوس»: «ليس من السهل على كل النفوس أن تتوصّل إلى تذكّر الحقائق من مجرد إدراكها لموضوعات هذا العالم الأرضي إذ ليس التذّكر في متناول من لم يُحظَ من النفوس بالرّؤية إلاّ لفترة قصيرة من الزمان، وليس أيضا من نصيب النفوس التي وقعت على هذه الأرض فأصيبت بالتعاسة وانقادت للظّلم بسبب صِلاتٍ سيئة نسيت بسببها الرؤى المقدسة التي حُظِيَتْ بها في الزمن الغابر. وعلى ذلك لا يبقى سوى عدد قليل من النفوس هو الذي يُسعد بنعمة التذكّر».

لقد عمد أفلاطون إلى ملاحقة أطروحات الفلاسفة الديمقراطيين على الصعيد المعرفي الإبستمولوجي قبل أن يلاحقهم على صعيد القول السياسي وذلك في كتابه «الجمهورية» ← فلا يمكن إذن أن نسكت عن البعد السياسي في فهم هذا الخطاب الفلسفي أو ذاك. فقد التحمت الممارسة الفلسفية والسياسية في شخص سقراط الحكيم كأشدّ ما يكون

الالتحام. لم تكن الفلسفة سواء في خطابها الظاهر، سواء في اتخاذها مواقف مُعلنة أو في مواقف ضمنية، بعيدة عن السياسة.

إذ نجد ألتوسير يلح في كتابه «مواقف» (Positions): «إن الفلسفة هي امتداد للسياسة على مستوى نظري».

يقول سقراط، لحظة قبل الموت، مخاطبا الذين حكموا عليه بالموت (القضاة) متّخذا موقفا نقديا جذريا من ممارستهم: «بسبب فقدانكم قليلا من الصّبر، انظروا، أيّها الأثينيون ما سيُقال عنكم سوف يذمّكم أولئك الذين يسعون إلى تشويه صيت مدينتنا لقتل سقراط الحكيم... سيقولون، وذلك قصد إخجالكم، إنني كنت حكيما، مع أنّني لست كذلك. لو أنّكم تريثتم بعض الوقت لكان الموت أتى تلقائيا، فإنكم ترون عمري: لقد تقدّمت في السنّ وقربت من الأجل. أنا لا أوجّه ما أقوله هنا إليكم كلّكم بل إلى أولئك الذين حكموا علي بالموت»*.

(*) انظر: «الدّفاع»: خطاب سقراط أمام قضاته» ضمن كتاب «آخر أيام سقراط».
- «أفلاطون» نقله إلى العربية أحمد الشيباني - دار الكتاب العربي - دون مزيد توثيق.

نستنتج أن الحكم السياسي الديمقراطي الذي اتّخذ من سقراط الحكيم موقفا قضائيا إذ حكم عليه بالموت لم يراع عُمرَ الحكيم فكأن اعدام سقراط مسألة عاجلة، فحياة المعارض للنظام القائم لابدّ ان تُخمد للتوّ. لأنّ سقراط وضع موضع الشّكّ نظام الأشياء القائمة، موضع التساؤل، فكان لابدّ أن تُلفّق التّهم ضدّ الحكيم من أجل استبعاده من المدينة كما عمد أفلاطون بدوره في كتاب الجمهورية إلى إخماد صوت السفسطائيين. فمن منظور أفلاطون لا يمكن «لباعة العلم» السفسطائيين أن يُقيموا في المدينة لأنّهم بمثابة الزّوائد الدّوديّة في جسم المدينة / الدولة ← ومن هنا تحتّم استئصالهم من المدينة كما وقع لسقراط الحكيم في ظل الحكم الديمقراطي.

نتبيّن من دفاع سقراط الأخير عن نفسة أنّه كان «وقِحا» وتتمثل وقاحته في جرأته وإخجاله لقضاته.

يبيّن سقراط أنّه لم يلتجئ إلى سحر البيان (La Rethorique) البضاعة الرّائجة في أثينا الديمقراطية ليقنع قضاته بالتخلّي عن أحكامهم. يقول سقراط: «قد تظنّون أيها الأثينيون أنّني حُوكمْتُ لعجز عن الكلام، عن تلك الخُطب التي تؤدي إلى إقناعكم...»[1]

(1) أفلاطون: «آخر أيام سقراط».

نلاحظ أن سقراط يدرك جيدا بأيّة أسلحة كان يمكن له أن ينجو من الموت إلاّ أنّ هذا الإجراء لم يرض كبرياء هذا الفيلسوف، فالعامة وسائر البشر أثناء محاكمتهم يتملّقون الحكّام. إلاّ أن سقراط الحكيم الذي عاش من أجل أفكاره ومات من أجلها لقّن الحكّام درسا وخاصة القضاة في لحظة كانوا يتوقعون أن يتلقّى سقراط درسا.

نلاحظ مدى تشابك الكوميدي والتراجيدي! فالقاضي يصبح مجرما والمجرم يصبح قاضيا! المطلوب يصبح طالبا والطالب يصبح مطلوبا. هناك إذن تبادل للمواقع. ونتبيّن ذلك من خلال قولة سقراط: «والآن، أنا سأخرج من هنا محكوما عليّ بالموت وأنتم محكوم عليكم باسم الحقيقة كأشرار ومجرمين...»

فإذا كان قاضي المدينة مجرما فما بالك بسائر المواطنين. فالشر إذن قد لحق المدينة كلها، وإذا كان الأمر على هذا النحو، فلابُدّ من مشرّع جديد. وقاضي قضاة ينظر في نظام المدينة ليستبدل تشريعاتها الجائرة بأخرى عادلة، مرّة أخرى «على الفلاسفة أن يكونوا ملوكا أو على الملوك أن يكونوا فلاسفة».

نستنتج من الدرس السقراطي أن الحكم بالإعدام ليس هو الطريق الأنجع لتلافي المعارضين. فإذا كان الحاكم المستبدّ يتخذ من إجراء التّبجيل والتّهميش ومن إجراء الحياة والموت أداة للحفاظ

على وجوده على رأس السلطة فإن سقراط سيُحقّر هذا الإجراء. وإذا كان الموت أخطر سلاح يتخذه السياسي ضد المعارض فإن الحكيم يبتهج للموت: «إنّه لكسب عجيب أن نموت» هكذا يردد سقراط بكل جرأة أمام قضاته ملفتًا انتباههم إلى مسألة جدّ خطيرة وهي «أن إماتة المعارضين الذين أمسكتم بهم حتى الآن دون أن تلاحظوا ذلك، إذ لو ظننتم أنّكم بقتل الناس تحولون دون تأنيبهم لكم على حياتكم السّيئة، فأنتم على خطإ. إنّ هذه الطريقة لتخلصكم من النقاد ليست فعّالة ولا مشرّفة ولكن الطريقة الأجمل والأكثر سهولة هي بدل أن تسدّوا أفواه الآخرين أن تدأبوا نحو كمالكم ما أمكن. تلك هي التّنبؤات التي أردت أن أقولها لكم، أنتم الذين حكمتم عليّ..»

نتبينّ من هذا النصّ أنّ القضاة في وضع يدعو إلى الشفقة، بهذا المعنى يقلب سقراط مأساته ضدّ خصومه فإذا كان المؤهل للموت محلاّ للشفقة فإنه هنا يُصبح هو الذات المشفقة على الآخرين ← لقد كان الدرس السقراطي مُوغلا في السخرية إلى حدّ الفجيعة مع ذلك لم يكن القضاة في مستوى استيعاب الدرس وإن لم يكن الأمر كذلك لما قتلوه. فعوض أن يستوعب السياسي الدرس من الفيلسوف إستوعب الفلاسفة الدّرس

السقراطي ولكن بطريقة معكوسة وبوعي مقلوب وحسب لغة دومينيك غريسوني: منذ موت سقراط أصبح الفلاسفة يبخلون بحياتهم. فعوض أن يتفلسف الفلاسفة على الطريقة السقراطية في الساحات العامّة ويحاورون سائر البشر، خصّص أفلاطون للفلسفة أكاديمية، رمزا لسجن الفيلسوف.

إذا كان سقراط يعتقد فعلا أن كل البشر فلاسفة بالقوّة وأنّ في كل بشر يغفو فيلسوف فإن أفلاطون جعلها خاصّة بالنخبة.

إذا كانت الفلسفة، كممارسة نقدية، تتمفصل، داخل ابستمية من الابستيميات، ببقية التّعابير الثقافية الأخرى، فأننا نجد أن العلم يمثل أكثر الموضوعات التي تتغذّى منها الفلسفة.

وإذا كانت الفلسفة في الإبستمية اليونانية هي أمّ العلوم وأنّ الفيلسوف هو المشرّع.

فكيف يمكن تحديد مكانة الخطاب الفلسفي في الابستميّة القروسطية؟

(*) كتاب: « سياسات الفلسفة» - شاتلي، دريدا، فوكو، ليوطار، شار، ڤراسي، باريس 1976.

الفلسفة في الابستيميّة القروسطية

الابستيميّة: كلمة يونانية تعني العلم. أدخلها ميشال فوكو الفيلسوف الفرنسي المعاصر إلى المعجم الفلسفي وهي تعني الفضاء الثقافي أو الطريقة التي يتمثل بها شعب ما في عصر ما السياسة والعالم والوجود والانسان.

نلاحظ في المرحلة القروسطية العربية الإسلامية والأوروبية هيمنة الخطاب الديني، إذ أصبح النقل هو المرجع الأساس ← لم تعد الفلسفة هي النظام المرجعي ولم يعد الفيلسوف هو المشرّع. لقد اختفى الخطاب \ الفلسفي وراء الخطاب الديني وطُرحت إشكالية مركزية كان لابدّ لكلّ المشتغلين بالفكر أن يطرحوها. ما هي هذه الإشكالية وما هي انعكاساتها المختلفة على الممارسة الفلسفية والعلمية؟.

الاشكالية: العقل والنقل، طرحت مسألة التوفيق بين الحكمة والشريعة بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة ← صراع بين دعاة النّصية والابداع:

- الابداع # الاتباع
- العقل # النقل
- الدّراية # الرواية

لقد كان ابن رشد الفيلسوف القروسطي الموحّدي هو المعبر أكثر من غيره على هذه الإشكالية. فكيف عرّف ابن رشد الفلسفة وما هي الدلالات المختلفة للتعريف الرشدي؟

كيف يُعرّف ابن رشد الفلسفة؟

يعرّف أبو الوليد ابن رشد الفلسفة في بداية كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال»: «إن كان فعل الفلسفة لا يزيد عن النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصّانع... فإنه كلما كانت المعرفة بالمصنُوعات أتمّ، كانت المعرفة بالصانع أتمّ».

الصّانع: اللّه: واجب الوجود بذاته.

نتبينّ من التعريف الرشدي للفلسفة أنّه توجد قضية فقهيّة لابُدّ من الحسم فيها.

ما هي هذه القضية؟

هل أن الشرع يُبيح الإشتغال بالفلسفة والمنطق أم لا؟

هل صحيح أن كل من تمنطق قد تزندق؟

هل أن الفلاسفة فعلا متهافتون؟

يبينّ ابن رشد، من موقع الفقيه القاضي. أن الشرع لم يُبحْ فقط الإشتغال بالفلسفة وإنّما دعا إليه. فعنوان «فصل المقال» يبينّ لنا مدى

إلحاح الفيلسوف الرشدي على ضمان حرية التفلسف.

«فصل المقال» القطع - البتّ - الحسم - الحكم ← نصّب ابن رشد نفسه قاضيا ليحسم في الإشكالية التي كثيرا ما اضطُهد من أجلها الفلاسفة، إذ جهّل فيها الفلاسفة الفقهاء وكفّر فيها الفقهاء الفلاسفة.

يقول المقري في كتابه «نفح الطّيب في غصن الاندلس الرّطيب» وهو يؤرّخ لهذه المرحلة: «إنّ كل من عُثِرَ عليه يشتغل بالفلسفة والتّنجيم إلاّ ورُمِيَ بالزندقة وربّما طُولِبَ في دَمَه» (ج 1 ص 250).

أو لَم يُسجن ابن رشد وهو شيخ في آخر أيّام حياته؟ وكما هجاه أحد الشعراء بقوله: أن ابن رشد قد «حاد عن رُشده».

أو لم تحرق كتب المعتزلة؟ ألم يُصْلَب أبو منصور الحلاج صاحب كتاب «الطواسين»؟

نتبيّن أنّ مصادرة الحرية الفكرية كانت من الثوابت الأساسية في المرحلة القروسطية. لقد كان القدّيس تُوما الإكويني يُرَدّدُ: «على الفلسفة أن تكون الخادمة الطيّعة للشريعة». وفي هذه المرحلة بالذّات طرحت قضية ما يُسمّى بالتأويل، تأويل الكُتب المقدّسة، فنجد كل الفرق قد سعت، من موقعها، إلى الخوض في المسألة: يمكن أن نتخذ من الخطاب المُعتزلي نموذجا إجرائيّا. فما هو المبدأ المعرفي الابستمولوجي الأساس في خطاب المعتزلة وما هي الاستتباعات المختلفة لهذا المبدأ؟

لقد رفع المعتزلة شعار «العقل قبل ورود السّمع» و«العقل قبل النّقل».

عُرف المعتزلة بأهل العدل والتّوحيد ذلك أنّهم يعتبرون أنّ الله واحد أحد وينطلقون في فهم الآيات القرآنية من موقع عقلاني توحيدي. لذا أنتج خطاب المعتزلة ما يسمّى بالتأويل العقلاني فكيف مارسوا التأويل وما هي دلالة هذه الممارسة؟ ما التأويل. إن التأويل من آل يؤول رجع إلى الأصل ومنها أوّل يُؤوِّلُ الآية: أرجعها إلى أصلها.

انطلق المعتزلة من العقل وركّزوا على فكرة التوحيد واعتبروا الآيات التي تُنزّه الله عن كل صفات البشر هي الآيات الأصل مثل قوله «ليس كمثله شيء» أما بقية التي يتضمّن ظاهرها معنى التجسيم مثل «الرحمن على العرش استوى» فتوهم أنّ لله كرسيّا ويستوي كما يستوي البشر. يقول المعتزلة: يَجب ألاّ تُحمل هذه الآيات على ظاهرها بل يجب تأويلها على ضوء الأولى: «ليس كمثله شيء».

إذا كان المعتزلة ينطلقون من فكرة العدل الإلهي فإنهم سيبتّون في مسألة الجبر والاختيار مُنتَصرِين لمقولة الاختيار. فالانسان، وفق هذا التصوّر مسؤول عن اختياره وأفعاله، فاللّه لا يستطيع إلاّ أن يعاقب الشّرير ويجازي الخيّر، خلافا لما انتهى إليه الخطاب الأشعري الذي يؤكّد على قدرة اللّه على مجازاة الشّرير ومعاقبة الخيّر. لقد سعى المعتزلة

إلى الاستنجاد بالمنطق الأرسطي للدفاع عن الشريعة الإسلامية وتحصينها من الثقافة الوافدة [الخارجية: الفارسية...] فأدركوا، كما يقول د. محمد عابد الجابري في كتابه «تكوين العقل العربي» «الدفاع عن البيان بالبرهان».

كما نجد إخوان الصّفاء سعوا من موقعهم إلى توظيف الفلسفة توظيفا أداتيّا إذ بيّنوا أنّ الشريعة دُنّست بالضلالات، ووظيفة الفلسفة تكمن في تطهير الشريعة ← الفلسفة وعلوم الأوائل كانت في خدمة الخطاب الديني.

هل بقيت الفلسفة والفكر العقلاني يخوضان في فضاء هذه الإشكالية العقل / النقل أم أن موضع الإهتمام ومركزه قد تغير أثناء الفترة الحديثة وخاصّة انطلاقا من القرنين السادس عشر والسّابع عشر؟

الفلسفة في الابستيميّة الحديثة

القرن السابع عشر: عصر العقلانية والإنسان الحديث، عصر تحولات وانقلابات إبستمولوجيّة علمية وثورات سياسيّة.

بدأ الخطاب «السّكولاستيكي» أو المدرسي يتراجع أمام التّطلّعات الفكرية والمعرفية الحديثة.

رفع شعار: «يجب أن نجعل من الإنسان مالكا للطبيعة وسيّدا لها» وقد عُرف هذا الشعار لدى ديكارت في فرنسا وفرانسيس بيكون في أنقلترا.

لم يعد أرسطو السلطة المرجعيّة التي يحتَكم إليها الفلاسفة والعلماء: كتب بيُكونُ ضدّ أرسطو كتابا يحمل عنوان(Le Nouvum Organum) «الألة الجديدة» ردّا على كتاب أرسطو «الآلة».

كتب ديكارت كتاب «مقالة الطريقة».

انطلاقا من عنوان كتاب ديكارت وعنوان كتاب بيكون نتبينّ رغبة القطيعة مع الطرق الكلاسيكية، فالمناهج التي سنّها القدماء لم تعد تَفِي برغبة المحدثين.

لقد أصبح إنسان العصر الحديث (1600 ← 1900) يعتبر المعرفة قوّة كما كان يؤكدُ على ذلك بيكون.

لقد سعى بِيْكُون إلى تقويض ما كان يسمّيه أوهام السّوق وأوهام الكهف وأوهام القبيلة وأوهام المسرح. وهي كلّها معوقات إبستمولوجية حسب لغة بشْلاز.

يقول بِيْكُون: «هناك أخيرا أوهام هاجرت إلى عقول البشر من العقائد المتدنّية للفلسفات وانتقلت كذلك عن قوانين البرهنة الخاطئة. وأنا أسمّي هذه بأوهام المسرح، ذلك لأنّ كل المذاهب التي تلقّيناها ما هي في تقديري، سوى كمٍّ هائلٍ من المسرحيات التّمثيليّة التي تمثّل عوالم من خلقها... وأنا أقصر الحديث هنا عن المذاهب الرائجة الآن أو على الطوائف والفلسفات القديمة وحدها إذ لا يزال بالإمكان تأليف المزيد من هذا النوع من المسرحيات. وأكرّر قولي أنّني لا أقصد بهذا المذاهب الكاملة فحسب، بل أقصد أيضا الكثير من المبادىء الأساسية والبديهيّات في العلم التي أورثنا التقليد إزاءها الإهمال وسرعة التصديق».

نَتَبَيَّنُ من نصّ بِيْكون البعد النّقدي إزاء الموروث العلمي والفلسفي القروسطي.

لقد بَنَى ديكارت المعاصر لبِيْكُونْ كل فلسفته على مبدإ ابستمولوجي مركزي وهو مبدأ «الكوجيتو»: «أنا أفكر إذن أنا موجود». (cogito, ergo, sum) إذ رفض ديكارت كل الأفكار التي لا

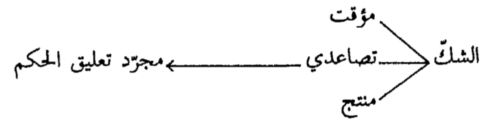
تتّسم بما يسمّيه في معجمه الفلسفي «الوضوح والتّميّز».

استند ديكارت في خطابه الفلسفي إلى الشكّ. فما الشكّ؟ يعرّف الجرجاني في كتاب «التعريفات» الشكّ بأنّه «تجويز أمرين لا يمكن دفع أحدهما بدليل». أمّا ديكارت فإنه يُعرّف الشكّ بأنّه «تعليق الحكم».

إذا ما قلنا أن الخطاب الفلسفي يستند إلى الاندهاش والتّعجّب فهو يستند إلى الشكّ، ولكن هل أنّ كلّ شكّ يمكن نعته بالتّعجّب؟ نعته بالشك الفلسفي.

توجد ضروب مختلفة من الشّك وهي:

الشكّ ← الشكّ المطلق ← عقيم غير منتج.
الشكّ ← اللاّ أدريّة ← عائق أمام التفلسف
الشكّ ← مذهبيّ



لقد وقع الانتباه في الإبستمية الحديثة إلى البعد التجريبي المخبري: نبذ التّفكير المجرّد والبعد الميتافيزيقي. في مقابل ذلك وقع التركيز على

العالم الفيزيقي المادّي.

القرن السابع عشر: ظهرت الفيزياء الرّياضيّة التي قامت، حسب لغة الإبستمولوجي المعاصر بشلار، بقطيعة إبستمولوجيّة، إنّ القرن السابع عشر هو قرن الانقلابات المعرفية والثورات الإبستمولوجية عامّة.

ما هي الإبستمولوجيا؟

يُعرّف أندريه لالند الإبستمولوجيا بأنها: «الدراسة النّقديّة للعلم».

أمّا «القطيعة الإبستمولوجيّة» فتعني نقطة اللاّرجوع. اللّحظة التي يولد فيها علم جديد بانقطاعه عن ماضيه. الفيزياء القاليليّة قامت بقطيعة مع الفيزياء الأرسطية التي كانت عائقا – وحسب بشلار – عائقا إبستمولوجيا. فما هو العائق الإبستمولوجي؟

يعُرّف بشلار العائق الإبستمولوجي بأنّه «فكر ضدّ الفكر»: فكر ما قبل علميّ يعوق الفكر الجديد ويحول دونه ودون الظهور إلى الوجود مثال: الرأي، الحسّ المشترك. إذ يقول بشلار «إن الرأي سيّء التّفكير، بل إنّه لا يفكّر البتّة» «Le sens commun pense mal, il ne pense pas» لقد انطلقت الفلسفة والعلم في الخطاب الدّيكارتي من أرضية إقلاع معرفية واحدة، أي أنّ الكوجيتو هو الأساس الذي استندت إليه الفلسفة والعلم. ومن هنا ربّما نفهم لماذا عرّف ديكارت الفلسفة وبالتحديد شبّهها بشجرة «جذورها الميتافيزيقا جذعها الطبيعيات وفروعها بقية

العلوم الأخرى من طب وميكانيكا وأخلاق» (راجع مدخل كتاب مبادىء الفلسفة لديكارت). نلاحظ أنّ التّعريف الديكارتي يستعيد التعريف اليوناني للفلسفة.

إنّ التّحولات العلمية قد استندت إلى فكرة ومنهجيّة جديدتين. يقول ديكارت «آثرتُ أن أطرح جانبا كلّ رأي عندي يتطرّق إليه أدنى شكّ واعتباره زَيْفًا مطلقا ابتغاء التّيقّن ممّا إذا كان سيبقى شيء البتّة بعد هذا ممّا كنتُ أعتقد أنّه كان صادقا صدقا كَامِلاً...»

يؤكّد الفيلسوف الديكارتي إذن على عدم التّسليم بسلطة الموروث طالما لم يَتَيَقَّن بعد النّقد والتمحيص والتحليل صحّة الآراء التي يمتلكها.

إن الثورات العلميّة كانت مرفوقة بثورة على مستوى الفلسفة السّياسية ونجد مكيافلي صاحب كتاب «الأمير» يعبّر بكل وضوح على ظهور خطاب في الفلسفة السياسيّة يختلف عن الفلسفات السياسية السابقة. إذا كانت السّياسة والفكر السّياسي يهتمان بالحكم وكيف للحاكم أن يحكم فإنّ مكيافلي لا يطرح إشكالية الوصول إلى الحكم فقط إنّما المحافظة على الحكم.

يقول مكيافلي:

«انتقلنا الآن إلى التّفكير فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك الأمير

ومواقفه إزاء رعيّته وأصحابه. أعرف أن كثيرين كتبوا في هذا الموضوع ومن ثمّة أحسُّ بأنّني أُتّهَم بالوقاحة فيما أعتزم قوله إذ لم أنْهَجْ في تعليقاتي ذات النّهج الذي سَنَّه الآخرون... لقد ابتدع الخيال الكثير من الجمهوريات والامارات التي لم يرها أحد ولم يَعْرِف إنسان لها وجودا حقيقيا ذلك لأنّ أسلوب حياتها مخالف تماما لما ينبغي أن تكون عليه حياتنا وكيف نعيشها حتى أنّ من يدرس ما ينبغي أن يكون دون ما حدث فعلا سيعرف سبيله إلى السقوط وليس البقاء: إنّ المرء الذي يجاهد بكل السبل ليكون فاضلا يلقي بنفسه الى التّهلكة لا محالة وسط حشد كبير من الأرذال لهذا يصبح لزاما على الأمير، إذا شاء البقاء في السلطة، أن يعرف كيف لا يكون فاضلا... علاوة على هذا ينبغي عليه ألاّ يُبَالِي بما قد تعود عليه مثل هذه الرّذائل من خزي وعار التي من دونها يتعذر عليه الحفاظ على دولته. سيتّضح لنا... أن بعض العادات التي تبدو فاضلة تعني دمار من يلتزم بها والبعض الآخر الذي يبدو رذائل فيه أمن ورفاهة الأمير»*.

ماذا يمكن أن نستنتج من الخطاب الفلسفي السياسي المكيافلّي وإلى أي مدى يمكن اعتبار كتابه «الأمير» ثورة نظرية وقطيعة

(*) أنظر «الأمير» ميكافلي - دار الآفاق الجديدة ط 12- 1982 بيروت.

إبستمولوجية في مجال الفلسفة السياسية؟

نتبينّ من كتاب «الأمير» ومن هذا النص بالتّحديد، أن الفلسفة السياسية مع مكيافلّي لم تعد تّهتَم بما يجب أن يكون وإنّما تَهتَمُّ بما هو كائن فعلا. لقد كان المفكّر الإيطالي يُدْرِكُ طرافة خطابه ويعي كل الوعي الجِدَّةَ التي تتضمنها مقاربتُه ونَتَبَيَّنُ ذلك من قوله «أحسّ بأنّني قد أتّهم بالوقاحة... ذات المنهج الذي استنّه الآخرون...» نتبين أن مكيافلّ وإن كان قد قرأ كتاب «السياسة» لأرسطو وكتاب «القوانين» و«الجمهورية» لأفلاطون فإنه مع ذلك لم يقف في خطابه الفلسفي السياسي عند نتائج تنظيراتهما، فأفصح عن رغبته في إحداث قطيعة إبستمولوجية في مجالَ الفلسفة السياسية.

ففي مقابل النزعة الطوباوية الخيالية اعتَمَدَ مكيافلّي على الواقعية السياسية. فكل المدن الفاضلة، حسب مصطلح الفارابي، والجمهوريات الكاملة حسب مصطلح أفلاطون لم تكن فاضلة إلاّ لأنّها لم توجد قطّ على مستوى الواقع.

يقول مكيافلّي: «لقد ابتدع الخيال الكثير من الجمهوريات والامارات التي لم يرها أحد ولم يعرف لها إنسان وجودا حقيقيّا».

ماذا يمكن أن نستنتج فيما يتعلق بطبيعة الخطاب السياسي الكلاسيكي؟

إنّه بخيالي يختزل الواقع. فهو بالتحديد يتّسم بضرب من الوهم ويتمثل هذا الوهم في أنّ من كدحوا فكريا لبناء المدن الفاضلة قد أخذوا رغباتهم مأخذ الواقع وبالتحديد أسقطوا أمانيهم السياسية على واقع لا يمكن له أن يستجيب لتطلعاتهم السياسية، فما كان من خطابهم الاّ أن كان ذاتيّا انفعاليّا.

ومن أكبر المآخذ التي أبداها مكيافلّي على الفلسفات السابقة أنها اتسمت بمسحة أخلاقية وبالتحديد مسحة أخلاقوية، فمثلما أنّ الأخلاق تبحث فيما يجب أن يكون كذلك ركّز الخطاب السياسي الكلاسيكي على هذا البُعد بالذّات.

ممّا تقدم نتبين أن مكيافلّي لم يحدث قطيعة مع الموروث السياسي على مستوى المنهج فقط، إذ استبدل المنهج الخيالي بمنهج واقعي، وإنما استبدل ما يمكن أن نسمّيه زاوية النظر (L'horizon théorique)

فكأنّه أراد أن ينظر بأعين جديدة لموضوع جديد بالرّغم أنّه كان قديما فما كان منه إلاّ أن طرح سؤالا:

«هل من الأفضل أن تكون محبوبا من أن تكون مرهوب الجانب أم مرهوب الجانب من أن تكون محبوبا؟».

يبين مكيافلّي أنّه «من الأفضل للأمير أن يكون الإثنين معا» ومع ذلك ينفي إمكانية تحقيق هذه المعادلة الصعبة وينصح الأمير بأن يكون

مرهوب الجانب:

«ينبغي على الأمير أن يجعل من نفسه حاكما مرهوب الجانب بطريقة تجعله إذا لم يكن جديرا بالحبّ يتجنّب العار والمقت...»

يستند خطاب مكيافلّي على ضرب من الأنتروبولوجيا، وبالتحديد ينطلق ممّا يُسمّى مقولة الطبيعة الإنسانية، إذ أن الإنسان، كما أكّد على ذلك كل من توماس هوبز في كتابه «التنّين» وفرويد في كتابه «مستقبل وهم»:

«الإنسان ذئب للإنسان» (Homo homini lupus) (هوبز) إذ في حالة الطبيعة وقبل الإرتفاع إلى الحالة المدنية يعيش الإنسان ما يُسمّيه هوبز حربا كونيّة:

حرب الفرد ضد الفرد

حرب الفرد ضد المجموعة

حرب المجموعة ضد الفرد

حرب الكلّ ضد الكلّ

الارتقاع من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة يكون عن طريق ما يُسمّى في معجم الفلسفة السياسية بالعقد الاجتماعي، فعلى الرّعية أن يتنازلوا فردا فردا عن حقوقهم الطّبيعية وعن حرياتهم المطلقة في مقابل الحصول على الحقوق المدنيّة والحرية المدنيّة.

أما الحاكم – حسب هوبز – فيظل خارج العقد فهو ليس طرفا فيه.

ويذهب فرويد إلى أن الإنسان عدواني يقول:

«لو حُطِّمَت القيود التي تفرضها الثقافة فلن يمكن إلا لانسان واحد أن يتمتّع بسعادة لا محدودة هو الطاغية الدّكتاتور».

الإنسان إذن عدوانيّ من المنظور النّفسي الفرويدي. يقول فرويد:

«هل تتصوّرون تلك النواهي وقد رُفعت. في هذه الحال سيكون بوسعكم أن تستولوا على كلّ امرأة تروق لكم دون تردد وأن تقتلوا منافسكم أو كل من يقف في طريقكم أو أنْ تختلسوا من الآخر ما شئتم من أملاكه» (مستقبل وهم).

ومن هنا يبرّر كل من هوبز وفرويد ضرورة الثقافة وضرورة تأسيس المجتمع المدني بالإعتماد على ما يسمّى الجسد السياسي (Le corps politique) لقد استند إذا الخطاب الفلسفي السياسي لدى مكيافلّي على انتروبولوجيا محدّدة.

إذا كانت الفلسفة لا تنبثق من فراغ ولا تمثل خطابا قائما بذاته فذلك يعني أنها ستتأثر وتؤثر في أنماط التّعابير الثقافية وأشكال الوعي الإجتماعي الأخرى، لقد كانت الفلسفة في العصر اليوناني تُمثل الخطاب الشمولي وتُعتبر النظام المرجعي الأساس: «الفلسفة أم العلوم».

وإذا تراجعت الفلسفة في المرحلة القروسطية أمام هيمنة الخطاب الديني وسقطت الممارسة الفلسفية تحت وصاية الدين. وإذا كانت قد استعادت مكانتها ضمن التعابير الثقافية الأخرى وبالتحديد مع ديكارت فإن استقلال العلوم المختلفة وانعتاقها من رِبْقَة الفلسفة سيجعل الخطاب الفلسفي يتراجع أمام العلم وسيُمثل أوغيست كونت هذا الموقف. لقد استند أوغيست كونت في فِكْرِه على ما أطلق عليه في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» على مبدإ أساسي: على قانون المراحل الثلاث.

- المرحلة اللاّهوتيّة
- المرحلة الميتافيزيقية
- المرحلة الوضعية العلمية

نتبين بادىء ذي بدء أن أوغيست كونت يستند الى فكرة التطور (L'idée du Progrès)، فما هي خصائص هذه المراحل؟

لقد كان الفكر البشري في المرحلة الأولى في تطور الطفولة يفسر الظواهر الطبيعية المختلفة بأسباب ما ورائية مختلفة. أما في المرحلة الثانية التي تُعتبر متقدمة نسبيا عن الأولى فقد أخذ الفكر يفسر الظواهر الطبيعية الفيزيقية بإرجاعها إلى سبب واحد. أما في المرحلة الثالثة وهي مرحلة نُضوج الفكر البشري وقد وصل الى سن الرشد أصبح الإنسان يفسر الطبيعة بالطبيعة ومن هنا يستبعد أوغيست كونت الانشغال

بالمسائل الميتافيزيقية.

نلاحظ أن إغراق العلوم في التخصص في هذه المرحلة قاد الى ما يسميه أوغيست كونت بتشتت العلوم المختلفة. ومن هنا دعا الى ضرورة ظهور ابستمولوجيا أو علم جديد يكون من أهم مهامّه التأليف بين نتائج العلوم المختلفة ← لم يعد هناك مكان للفلسفة الميتافيزيقية فيجب أن تحل محلها فلسفة العلم وعلى الفيلسوف الميتافيزيقي أن يختفي ليظهر فيلسوف جديد يكون خادما للعلم وذلك بالتأليف بين مبادىء ونتائج العلوم المختلفة.

نتبين مما تقدم بداية ظهور النزعة العلموية التي تعني الإيمان الوثوقي بالعلم والعلم وحده، وفي هذه المرحلة سيدخل الخطاب الفلسفي التقليدي في أزمة، إذ أن المسائل الميتافيزيقية لم تعد مركز إهتمام في حين أن المواضيع الفلسفية الأخرى إحتكرتها العلوم ومن هنا فقدت الفلسفة مبرر وجودها ومن هنا تحديدا تطرح إشكالية العلاقات الممكنة بين الفلسفة والعلم.

كثيرا ما استندت الفلسفة إلى العلم لنقده حتى تؤسس خطابا فلسفيا جديدا، أي أن يجعل الفلاسفة من العلم والتأمل فيه حافزا على التفلسف. ويمكن أن نتخذ من الفلسفة النقدية الكانطية نموذجا إجرائيا.

لقد كتب كانط Kant في مقدمة كتابه نقد العقل الخالص:

«إن العقل الإنسان له هذا القدر الفريد من نوعه والمتمثل في أنه يطرح في جانب من جوانب معارفه أسئلة ليس في وسعه أن يجيب عليها البتة».

يعيش العقل من منظور كانطي إذن وضعا تراجيديا.

فيم تتمثل هذه التراجيديا؟

تتمثل أساسا في هذا التمزق اللاّ إرادي بين ما يصبو العقل الى معرفته وبين ما يستطيع ان يعرفه فعلا فكأن المسائل الميتافيزيقية طبيعية والأسئلة التي طرحها العقل كان لابد أن تطرح. فالعقل إذن كأنه يعيش في حالة الطبيعة إذ أنه يتآكل. هناك حرب داخل قارة العقل. ومن خصائص العقل الفلسفي ما قبل النّقدي أنه لم يَعِ أسباب إخفاقاته المختلفة في مجال الميتافيزيقا. ومن أهم مهام الفلسفة النقدية حَمْل العقل وإجباره على المرور مُتّهمًا أمام محكمة العقل. لقد طرح كانط في مقدمة كتابه «نقد العقل الخالص» الإشكالية المركزية في المشروع النقدي. لقد كانت الفلسفة وفقا للتصوّر الكانطي في العصر اليوناني مَلِكَةً، (Reine) ملكة كل العلوم. بينما أصبحت في العصر الحديث حلَبة صراع (Arêne). إذ أن المذاهب الفلسفية المتباينة يزعم كل منها لحسابه الخاص معرفة الحقيقة، فإذا كانت الحقيقة واحدة فلماذا توجد أنساق فلسفية متعددة وكل يزعم إمتلاك الحقيقة؟

أمام هذا الإشكال سعى كانط الى نقد العقل الخالص = أو النظري - أو المحض = أو المجرّد.

ما هي الغاية من نقد العقل؟*

كان كانط يهدف الى امتحان سلطة العقل ومقدرته وطاقته. فما كان منه الاّ أن طرح سؤالا مركزيا: «ماذا يمكنني أن أعرف؟» إنّ هذا النقد لن يظل خارجيا أو يحوم حول قارة العقل إنما سينبع من العقل الفلسفي بالذات، بهذا المشروع ربما يكون كانط، لأول مرة في العصر الحديث، قد جعل العقل يتأمل ذاته تأملا نقديا.

فما هي أهم خاصية يتّسم بها النقد الكانطي؟

إنه نقد داخلي ينصبّ على بِنْيَةِ العقل وليس على نَتَاجِ من نتاجات العقل.

ولكن أي عقل يعنيه كانط؟

يقصد كانط بالعقل، المقدرة، الملكة الذهنية لدى الإنسان عندما تتجاوز ميدان التجربة. ينقد كانط العقل الإنساني الفلسفي عندما يتجاوز مجال التجربة وتخومها.

(*) أنظر حول كانط: «أسس المعرفة في كتاب نقد العقل المحض لكانط» حمادي بن جاء بالله - الجامعة التونسية - مرقون.

ما الذي حفز الفيلسوف الكانطي على إعادة تأسيس الفلسفة من جديد؟

لقد فرض العلم على كانط أن يثُور على الفلسفة الدغْمائية الوثوقية الكلاسيكية.

ما المقصود بهذه الفلسفة؟

يعني كانط بهذه الفلسفات كل الأنساق التي أنتجها العقل الفلسفي الذي لم يمارس نقده الذّاتي. إنّ صاحب كتاب «نقد العقل الخالص» يُبين أن الفلسفة أو الميتافيزيقا كانت مع الشعب الإغريقي نموذجا للاكتمال. إلاّ أنها منذ ذلك الزمن لم تتطور، لم تَخطُ ولو خُطوة واحدة الى الأمام بينما تطورت العلوم الأخرى. الفلسفة والفلسفة وحدها بقيت جامدة. فتساءل كانط تحت ضغط الثورات العلمية على الوضع المأسوي للفلسفة. كل العلوم أحدثت ثورتها الخاصة التي دخلت بموجبها الى ما يطلق عليه كانط «الطريق الواثقة للعلم» (Le chemin sur de la science)*

فالرياضيات قد أحدثت ثورتها مع الشعب الإغريقي كما هو الحال بالنسبة الى المنطق. كما انعتقت العلوم الهندسية ورسمت طريقها

(*) KANT, Critique de la raison pure, page 33, Flammarion, Paris 1976.

الملكي. والذي يعنينا في هذا المجال هو موقف الفيلسوف الكانطي من تقدم العلم وانتكاس الفلسفة. فماذا عن هذا الموقف؟

إنّ مهمة الفيلسوف الكانطي تتمثل في انتشال الفلسفة أو الميتافيزيقا من موضعها التراجيدي وفكها من عِقالها لتحقق ثورتها الخاصة وتدخل الطريق الملكي، شأنها شأن العلوم الأخرى. إن الرغبة في تأسيس خطاب فلسفي جديد هي التي حملت كانط على طرح سؤال مركزي يتعلق بشروط وبإمكان المعرفة.

فما هي الأداة التي سيُحقق بها كانط مشروعه الفلسفي؟

سيعمد كانط الى النقد الذي سيكون بمثابة الآلة.

لقد بيّن كانط أنّ عصره «لابدّ أن يكون عصر النّقد». ولكن لابد أن نُؤكد على أنّ هذا النقد الذي يعنيه كانط في فلسفته هو نقد داخلي، أي أنه لا يقصد بالنقد نقد الكتب أو نتاجات العلوم المختلفة وإنّما يتجه النقد إلى مؤسسة العقل الفلسفي بالذّات.

لا ينقد كانط العقل عندما يتحرك في ميدان التجربة أو عالم الظواهر وإنما ينقد الفيلسوف العقل عندما يتخطى المجال التجريبي. وبلغة كانطية، أراد كانط، كما عبّر عن ذلك بكل وضوح أن يُحدث «ثورة كُوبرنيكية».

المشروع الكانطي: الفلسفة النقدية تريد أن تمارس الرقابة، رقابة العقل على العقل حتى لا يسقط في ما يسميه كانط «بيداء الوهم»، فالفعل الفلسفي حسب كانط يكمن أساسا في تفكيك العقل وهو يعمل، أي الوقوف على آليات المعارف.

ولو عمدنا إلى الإستعانة بتمثل يقوم به أندريه لالند بين العقل المُكوِّن (La raison constituante) والعقل المكوَّن (La raison constituée) يمكن لنا القول أن كانط ينقد العقل الفلسفي المكوَّن الذي إكتمل من حيث البناء عن طريق العقل المكوِّن.

هناك عقل فلسفي مُمْتَحَن وعقل فلسفي يمارس الإمتحان. يبيِّن كانط أن العقل الفلسفي الكلاسيكي كان يعيش على وهم معرفة ما يسميه «الأشياء اللاّمشروطة أي الأشياء في ذاتها كالله والنفس والعالم».

إن كانط لم ينطلق في فلسفته النقدية من الشكّ في كل نتاجات العقل البشري، خلافا لديكارت الذي أراد الإنطلاق في فلسفته من صفحة بيضاء (R aza Tabula) وأخذ على عاتقه تدشين قارة العلم والفلسفة معا انطلاقا من أرضية إقلاع واحدة ومبدإ ابستمولوجي واحد وهو الـ«أنا أفكر، أنا موجود».

لم يأخذ كانط على عاتقه تأسيس العلم ولم ينطلق من الشكّ في

وجوده: العلم موجود ومتطور وقد دشّن قارته وأحدث ثورته التي دخل بموجبها الطريق الواثقة للعلم بينما يعيش العقل الفلسفي تمزقا. ما العمل؟ على كانط أن يحمل الفلسفة على إحداث ثورتها بالإستناد الى الممارسة النقدية التي تجعل العقل يعي قُدراته الذّاتية إذن، لم يشكّ كانط في العلم قطّ وإنما شكّ في إدّعاء العقل معرفته ما يتجاوز حدود التجربة. لذا حدّد كانط بكل دقّة اللحظة التي يتوجب على العقل أن يمارس فيها النقد وهي اللحظة التي يتخطى فيها العقل تخوم التجربة، فوِفق معجم الفلسفة النقدية، على العقل أن يقوم بدور الشرطي تجاه العقل نفسه. ظاهريا يبدو أن دور الفلسفة النقدية سلبيّ إذ أنها لا تقدم حقيقة جديدة لكن كانط يرفع هذا الإلتباس (في الصفحة 46) مؤكدا أن من ينكرِ على الفلسفة النقدية دورها الإيجابي هو كمن ينكر الدور الذي يقوم به الشرطي في المجتمع.

فكما يمنع الشرطي تبادل العنف في المجتمع المدني كذلك يمنع العقل نَفسَه من ممارسة العنف مع نفسه. فإذا كان الشرطي يعمل على تطبيق القوانين ويُجبر الناس والمواطنين على احترام الحدود، فكذلك نجد الفلسفة النقدية، حسب كانط، تطلب من العقل الخالص الإلتزام بحدوده بل إنّها تُجبره. ومن هنا يكون العقل هو المشرّع للعقل ومن هنا أيضا تُعرّفُ الفلسفة النقدية الكانطية بأنّها علم الحدود. لكن حدود ماذا؟

الحدود بين ما يستطيع العقل أن يعرفه وبين ما لا يستطيع أن يعرفه*.

ثمّة تمييز بين موضوع العلم وحقْله الإبستمولوجي وبين مجال الفلسفة وحقلها المعرفي الخاص، والاختلاف في الموضوع يقود بالضرورة إلى الاختلاف على مستوى المنهج، فماذا عن استثمار الفيلسوف الكانطي لنقد العلم؟

لقد انطلق كانط من نجاحات العلم ليمتحن العقل الفلسفي الكلاسيكي ما قبل النقدي.

«إن مقدّمة الطبعة الثانية لكتاب «نقد العقل الخالص» شاهد على دور التحوّلات العلميّة في دفع التفكير الفلسفي إلى أن يُعيد تنظيم نفسه وفيها يذكر كانط عالما فلكيّا هو مؤسس علم الفلك الحديث: إنّه نيقولا كوبارنيك (1473 - 1543) مُبديا إعجابه بالمنهج الذي اتخذه في كتابه الشّهير «ثورة الأفلاك السماوية» إنّه منهج تجديد وثورة منهجية في معناها ومدلولها. إعجاب كانط بهذا المنهج كان إعجابا بالعلم وتسجيلا لنجاحاته، في نفس الوقت الذي تفشل فيه الميتافيزيقيا

(*) أنظر مثلا: كتاب: «فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة» د. سالم يافوت – دار الطليعة – بيروت 1982.

(الفلسفة). وكانط، بهذا الصّدد، يفحص طبيعة العلم وسرّ نجاحه وفي نفس الوقت طبيعة الميتافيزيقا وسرّ فشلها... الحل الكانطي لم يُرد أن يَبْقى انتصارا للعلم واعترافا بفشل الميتافيزيقا... النّيوتنية... سَتُوظّفُ مبادئها لدعم النّسق الفلسفي الكانطي كما سَتوظّف. الهندسة والرياضيات السائدة في عصره ألا وهي الرياضيات الإقليدية لنفس الغرض»[**].

فما هي إذن طبيعة التعامل الكانطي مع العلم؟

إن تأمّل كانط للعلم والتّنويه به لم يكن بريئا، فَمَا من قراءة بريئة للعلم كما أكّد على ذلك لويس التوسير في كتابه «قراءة رأس المال» فكلّ قراءة هي قراءة آثمة Coupable فالقراءة الكانطية للعلم بدورها لم تخرج عن هذه القراءات إذ أنّها بقيت في نهاية التّحليل قراءة استثمارية، استغلالية، مصلحيّة للعلم.

إن طعن كانط في شرعية النسق الميتافيزيقي الكلاسيكي لا يعني أن كانط يريد أن يُطلّق موضوع الميتافيزيقا الى الأبد، لابد للفيلسوف أن يَحمل العقل الفلسفي على إحداث ثورة لحسابه الخاص وأن يدخل

(**) أنظر مقدمة «نقد العقل الخالص» لكانط وكتاب «فلسفة العلم العقلانية المعاصرة» لسالم يافوت – الفصل الأول ص 19 - 20.

الطريق الملكي ويدشن ثورته الخاصة. فكأنه أراد أن يكون كُوبارنيك الفلاسفة : ألم يقل كانط أنه يريد أن يُحدث ثورة كوبَرنيكية؟! وذلك بعد أن ميز بين منهج العلم ومنهج الميتافيزيقا وبين موضوع العلم وموضوع الميتافيزيقا. ظاهريًا وكما يقول كانط، تبدو الفلسفة النقدية فلسفة سلبيّة إذ لا تقدّم حقائق جديدة ولكنها تُنبّهنا الى خطر الوهم. أما في ما يتعلق بالعلم وبالتحديد الثورات العلمية فإنها تتميز بتأثير حياتي على الفلسفة، الثورات العلمية الكبرى كالاكتشافات الكوبرنيكية في مجال الكسمولوجيا والاكتشاف الداروني في المجال البيولوجي والاكتشاف الماركسي في المجال الاقتصادي والاكتشاف الفرويدي في مجال التحليل النفسي، هذه الثورات والاكتشافات أثّرت على زوايا النظر الكلاسيكية.

إنّ الثورات العلمية، وكما بين ذلك جُون إلمو في كتابه «الفكر العلمي الحديث»: «ليست مجرد إضافات كمية الى مجموع المعارف السابقة وإنما تمثل إعادة هيكلة العقل من جديد». يمكن لنا في هذا المجال أن نستند الى أطروحة فرويدية تبين لنا قيمة وخطورة الاكتشافات العلمية وأثرها على نظام مرجعي ما بل سلّم قيم ما وعلى نمط التشريط الثقافي، حسب لغة ملفيل هارسكو فيتز في كتابه «أسس الأنتروبولوجيا الثقافية»، لحقبة تاريخية ما.

يعالج فرويد في الفصل 18 من كتابه «مدخل الى التحليل

النفسي» وفي الفصل الأخير من كتاب «إبليس في التحليل النفسي» علاقة الاكتشافات العلمية الحاسمة بمعاصريها، ويبين مدى الصعوبات التي تلاقيها هذه الاكتشافات العلمية الجديدة على أيدي معطّلي العقول المتشبثين بوسادات الكسل. يقول فرويد إن الانسانية تعرضت الى ثلاث انجراحات. فما هي هذه الانجراحات أو الإهانات الثلاث؟ وما هي انعكاساتها على الموروث الثقافي وكيف أجبرت هذه القطيعات الابستمولوجية الثلاث الأنا البشري على مراجعة الموروث سواء كان علميا أو دينيا أو ثقافيا بصورة عامة؟

تتسم أطروحة فرويد بنوع من الطرافة إذ أنه بيّن من خلالها صعوبة تقبل النظريات العلمية الجديدة ومقاومة معاصريها لها وذلك لأن الموروث العلمي أو الفلسفي أو الديني أو الإيديولوجي السياسي القديم غالبا ما يمثل سلطة مرجعية لا يمكن اختراقها بسهولة: محاكمة قاليلي. يقول فرويد «لقد ألحق العلم بالأنا البشري ثلاث إهانات...

أ – الإهانة الكسمولوجية:

ما هي الإهانة الكسمولوجية؟

ما الذي طعن الأنا البشري في كبريائه وأجبره على إعادة النظر في مستنداته القديمة وأحدث شرخا في التشريط الثقافي الذي رُبِّي عليه؟

ترتبط هذه الإهانة أو الثورة العلمية أو القطيعة الإبستمولوجية باسم كُوبرنيك وذلك في مجال الكسمولوجيا: لقد كان الإنسان وفقا للكسمولوجيا الكلاسيكية، ما قبل الكوبرنيكية، يعتقد أنه يسكن أجمل كوكب ممكن وأنه يحتل بهذه السكنى مركز الكون فبين له كوبرنيك أن الأرض ليست إلا جزئية زهيدة في النظام الكونيّ. بهذا الإكتشاف أنزل كوبرنيك الإنسان من على عرشه الكسمولوجي الكلاسيكي فأحس، ربما لأول مرّة في التاريخ بأنه مدعو إلى إعادة النظر في محل إقامته. لقد لقي هذا الإكتشاف الكثير من المعارضة والصدود. كيف لا تكون الأرض مركز الكون وهي التي يسكنها الإنسان.

لم تعد الشمس التي تدور حول الأرض وإنما الأرض هي التي تدور حول الشمس... ويكفي أن نشير ونستعيد رغبة الفيلسوف الألماني كانط في القيام بثورة كوبرنيكية حتى نتبين مدى أهمية الاكتشافات العلمية في تأسيس، أو إعادة تأسيس الفلسفة حسب لغة لويس ألتوسير في كتابه «لينين والفلسفة».

ب – الإهانة البيولوجية:

لقد بيّن فرويد أن الانجراح الذي عانت منه الإنسانية وللمرة الثانية، يتمثل في ما أطلق عليه فرويد «الإهانة البيولوجية» فما هي هذه الإهانة وفي أي مجال من العلوم قد تحققت وما هو بالتحديد إنعكاسها

على الأنا البشري؟

لقد كان الإنسان قبل الإكتشاف الداروني يعتقد أنه أسمى وأجمل الكائنات على الإطلاق، هذا الشعور جعله يرسم هُوّة سحيقة بينه وبين الكائنات الحيوانية الأخرى أو بلغة أخرى بنى الانسان حصنا حصينا بينه وبين بقية الحيوانات التي يعتبرها دُنْيا ولا يمكن أن تربطه بها علاقة فبين له دروين أنه والقردة من أصل مشترك وهو ما جعل الحصن الحصين ينهار. فما كان من نظرية أصل الأنواع: النشوء والإرتقاء إلا أن جُوبهت من قبل معاصريها إذ رأى الأنا البشري وفقا للتشريط الثقافي الموروث والسائد أن هذا الإكتشاف البيولوجي قد خدش الأنا البشري. إذ ردم تلك الهوة العميقة واختزل تلك المسافة بين الإنسان والحيوان، فكان هذا الإكتشاف بمثابة بيان عقوق ووقاحة ضد التعاليم الإنجيلية، ومع ذلك أجبرت الإهانة البيولوجية الذات الإنسانية على مراجعة موروثها الثقافي. فبعد دروين كما يقول فرنسوا جاكوب «لا يمكن أن ننظر الى الإنسان نفس النظرة التي نظر له بها القدامى».

ج – الإهانة التحليلنفسية (نسبة الى التحليل النفسي):

آخر الإهانات حسب فرويد – حدثت في مجال التحليل النفسي كيف ذلك؟

لقد كان الإنسان قبل أن يحدث التحليل النفسي قطيعته

الإبستمولوجية وثورته مع علم النفس الكلاسيكي يعتقد أنه يملك «جوهرا ثابتا» يجعله يسلك سلوكا واعيا راشدا عاقلا. وعندما اكتشف فرويد أللا شعور، أللا وعي، العقل الباطن، أثبت حسب معجم التحليل النفسي الفرويدي «أن الأنا البشري ليس سيّدا مطلقا حتى في بيته».

بهذا الإكتشاف طعن التحليل النفسي كبرياء الأنا الإنساني إذ بيّن له أن سلوكه ليس دائما محددا بالعقل وإنما للرغبة دور أساس في تحديد هذا السلوك.

إذا كان كوبرنيك قد انتزع من الإنسان كبريائه المتمثل في سكناه أجمل كوكب إذ اعتبر الأرض ليست مركزا للكون.. وإذا كان داروين قد طعن الإنسان إذ بين له أنه ليس سيد المملكة الحيوانية فإن التحليل النفسي ألحق إهانة بالأنا البشري إذ أنزله من على عرشه، مملكة العقل.

تماشيا مع هذا الطرح الثلاثي هل يمكن لنا أن نضيف إهانة رابعة، ففيم تتمثل هذه الإهانة أو الثورة العلمية؟

يمكن لنا أن نيف إهانة رابعة وتتمثل في الإهانة الإقتصادية وبالتحديد إكتشاف صراع الطبقات.

إذا كانت النظريات الكلاسيكية للتاريخ تعتبر أن المحرك الأساس هو صراع العصبيات (ابن خلدون) أو أن التاريخ هو صراع الأعراق

(هتلر) فإن ماركس يعتبر أن محرك التاريخ هو الصراع بين الطبقات بين من يملك وسائل الإنتاج والسلطة وبين من لا يملكون غير قوّة عملهم.

إن اكتشاف هذه القارات العلمية الأربعة كان حافزا للعقل البشري لإعادة النظر في موروثه العلمي والاقتصادي والسياسي والنفسي إذ أن هذه الإكتشافات العلمية قد قذفت بالإنسان خارج معتقداته وقناعاته السابقة: كوبرنيك قذف بالإنسان خارج مركزية الكون وداروين قذف بالإنسان خارج مملكة الإنسانية المفتخرة بذاتها أمّا فرويد فقد قذف بالإنسان خارج مملكة العقل وماركس قذف به خارج مملكة التاريخ إذ بيّن أنه طالما بقي صراع الطبقات يظل الإنسان يعيش ما قبل التاريخ لا يدشّن تاريخه الحقيقي إلاّ بانتفاء صراع الطبقات كوكبيّا ووضع الإنسان حدّا لقمع الإنسان.

ماذا يمكن أن نستنتج ممّا تقدم في ما يتعلق بعلاقة الفلسفة بالإكتشافات العلمية؟

يمكن أن نستند الى أطروحة قدّمها الفيلسوف الماركسي المعاصر لويس ألتوسير. ما هي هذه الأطروحة الأساسية؟

«لتظهر الفلسفة أو تُبعث من جديد يجب أن تكون هناك علوم قد ظهرت من قبل». (Pour que la philosophie naisse ou renaisse, il faut que des sciences soient).

فالفلسفة نتاج متأخر من حيث الظهور على العلم. وبهذا المعنى تكون الفلسفة لم تبدأ إلا مع أفلاطون. ما الذي كان وراء ظهور الفلسفة الأفلاطونية بالذّات؟

بين لنا ألتوسير أن الرياضيات هي الحافز على ظهور الفلسفة الأفلاطونية. وقد أعادت الفلسفة النظر في ماضيها مع ديكارت وكان ورائها الفيزيا القاليليوقاليلية وقد أعادت الفلسفة تأسيسها مع ديكارت وكان ورائه كل الثورات العلمية وكان الإكتشاف النيوتوني وراء الفلسفة النقدية الكانطية كما أُجبرت الفلسفة مع هُرسول على إعادة النظر في ماضيها تحت ضغط ما يسمى أكسيوماتيك (Axiomatique).

إنّ التأكيد على دور العلم في مجال تأسيس أو إعادة تأسيس الفلسفة لا ينبغي يُخفي أن عنّا تمفصل الخطاب الفلسفي مع الوضع الإجتماعي والسياسي والإيديولوجي. فالكانطية مثلا لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الواقع الموضوعي الذي يتجاوز إرادة الفيلسوف.

«الكانطية لا يمكن أن تفهم بمعزل عمّا أنجزه العلم إبتداءا من كوبرنيك وقاليلي حتى نيوتن... والموقف الكانطي يريد أن يكون موقفا فلسفيا جديدا رؤية جديدة تتجاوز الآراء السابقة، تعتمد

العلم السائد في عصرها باحثة فيه عن سند يُدعّمها، الفلسفة تريد التجديد غير أن كل ذلك حدث في إطار ظروف تاريخية وإجتماعية معينة، بحيث لا يمكننا فصل الرغبة الكانطية في تجديد الفلسفة على أسس علمية عن وضع ألمانيا في القرن الثامن عشر. ألمانيا التي مزّقها الإنقسام الى دويلات وتركها عاجزة عن تحقيق الوحدة القومية والثورة البورجوازية.

لذا كان مفكروها يحقّقون في الحلم، في الفلسفة، ما كانوا يعجزون عن تحقيقه في الواقع، يقيمون الصّلح بين الماضي والمستقبل في مستوى الفلسفة، لذا فإن التأرجح الذي نلاحظه لدى كانط بين العلم الحديث والأنطولوجيا التقليديّة كان في الحقيقة تأرجحا بين المعايير القديمة والعلاقات القديمة التي تحكم المجتمع الألماني وبين معايير جديدة، معايير العقل والعلم والتقدم التي تحققت في فرنسا على صورة ثورة بورجوازية فرنسا التي أصبحت في أعين مفكّري ألمانيا تُشكّل المستقبل - الحاضر أو الحلم - الواقع المنجز بعيدا»*.

(*) راجع كتاب «فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة» ص 47 - 48 د. سالم يافوت - دار الطليعة.

إذا .كان الخطاب الفلسفي تنعكس فيه، على صعيد النظرية، كل الصراعات الإجتماعية، والمجتمع في تبدل مستمر، فإن ماهية الفلسفة ستتغير وفقا لتغير هيكلة العقل من ناحية ولتغير الشروط الموضوعية والحضارية، أو كما يقول نيتشه: مهما زعمت الأنا المفكّره لدى الفيلسوف، أو المبدع بصورة عامة، بأنها تملك أفكارا خاصة بها، فإن هذه الأفكار تعود إلى المجتمع، في نهاية التحليل. الفيلسوف إذن، مهما تظاهر بالحياد وباستقلالية التفكير وبالتعالي على المجتمع، لا يمكن له إلا أن يكون، شعوريا أو لا شعوريا، مدافعا عن هذه الطبقة أو تلك.

هذه المسألة تُعرف بإشكالية الانحياز في الفلسفة أو بما يعرف كذلك بحزبية الفلسفة. لقد طُرحت هذه الإشكالية في الخطاب الفلسفي الماركسي بوضوح أكثر ممّا طرحت عليه في الخطابات الفلسفية الأخرى*.

وفقا لأطروحة إنحياز الفلسفة لا يمكن للفلاسفة أن يكون أبرياء إذ أن مجرد الرغبة التي يُبديها الفيلسوف تترجم عن موقف.

(*) Les chiens de garde, Paul NIZAN, Maspero, PARIS 1974.

أليست الفلسفة موقفا نقديا؟ أليست الفلسفة سلاحا نظريا؟ ألم يقل لويس ألتوسير في «مواقف» متحدثا عن فلسفة الممارسة بأنه يجب عليها أن تكون «سلاحا للثورة».

استعمل أفلاطون الفلسفة مثلا لتقويض النظام السياسي الديمقراطي واستبداله بالنظام الارستقراطي الذي لم يعد له وجود إلاّ في ذاكرة الفيلسوف.

هناك «شيء ما» حمل الفيلسوف الأفلاطوني على أن يكون ماضويّا ينتج خطابا يرى مستقبل أثينا في ماضيها فالزمن الذهبي لا يُمكن أن يكون في المستقبل... ما هو إذن الشيء الذي أوقع صاحب كتاب «الجمهورية» في اللاّتاريخية؟ أو جعله ينتج خطابا كُلّيانيّا (Totalitaire) مغلقا كما نعته الفيلسوف الأنجليزي كارل بوبر في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه»؟

فالذي حمل أفلاطون على إنتاج خطاب مغلق رغم معرفته الموسوعية هو السياسة وبالتحديد الخطاب الإيديولوجي المباطن للخطاب الفلسفي، إذ أن الإيديولوجيا - كما بيّن ذلك جون زيقلار في كتابه (Retournez les fusils)* تسعى إلى النّجاعة وتريد أن تجنّد مخاطبيها فلا تجعل منهم عقلانيين

أصحاب آراء خاصة وإنما تريد أن تخلق منهم مريدين تابعين فهي تتطلب الإيمان بما يقول ألباثّ، الفيلسوف الإيديولوجي، إذ أنّ هدف الإيديولوجيا يبقى هدفا سياسيا.

والإشكالية التي ينطلق منها السياسي والتي يمكن صياغتها حسب زيقلار وفق الأسئلة التالية:

كيف أصل الى الحكم؟

كيف أداوم البقاء فيه؟

كيف أصفّي أعدائي؟

الإيديولوجي يسعى الى النجاعة التي تعني الحسّ العملي النّفعي. فما يحرك الإيديولوجيا إذن ليس المعرفة النظرية وإنما الممارسة العملية، فالإيديولوجيا كما يُعرفها ألتوسير هي مجموعة من الآراء والتصورات لها دقتها الخاصة ومنطقها الداخلي. أو أنها منظومة من الآراء تُحدد من جراء إعتمادها على منظومة من القيم المقبولة: إتجاهات الناس وأنماط سلوكهم.

الفلسفة يمكن أن تلتجأ الى البيان ومخاطبة الوجدان وباختصار الفلسفة، كما يقول ألتوسير: «هي إمتداد للسياسة على مستوى النظرية». والملاحظ أن المعرفة النظرية ليست إلاّ

مشروع ممارسة عملية سياسية هناك تبادل مواقع بين ما يسمّيه لويس ألتويسر «الممارسة النظرية» والممارسة العملية، إذن الصراع على الصعيد النظري (بين المادية والمثالية) هو صرع سياسي.

بهذا المعنى تساءل ألتوسير قائلا: «لماذا تتصارع الفلسفة حول الكلمات؟»

الكلمات إذن في الفلسفة مهمة لأنها، كما يقول ألتوسير «بمثابة المتفجرات، أو المفرقعات أو المهدئات أو السموم».

أليست الكلمات والأمثال الشعبية والحكم تتضمن تصورا للعالم؟ فالصراع بين الكلمات وحسب لغة أنطونيو قرامشي في كتاب «دفاتر السجن» هو صراع من أجل مواقع نظرية تنفتح على الممارسة العملية ومن هنا تُطرح إشكالية القول الفلسفي وعلاقته بالقول الإيديولوجي السياسي.

هل إن الفلسفة تستطيع أن تكون خطابا مُحايدا بريئا؟ في حين أن أصل اللغة التي تتكلمها الفلسفة، وكما يقول نيتشه: «خلقها الأقوياء. إذ الأقوياء هم الذين حدّدوا لعبة الكلمات والأشياء»

هل يستطيع الفيلسوف أن يصدر - وحسب لغة قرامشي - «عن وعي أولمبيّ للعالم»؟ وكأن الفيلسوف لا يخضع للجاذبية النيوتونية أو الجاذبية الإجتماعية فكأنه، كما يقول بول نيزان: «أخف من الملائكة».

يبين لنا نيتشه أن لكل فيلسوف غرائزه الفلسفية فلابد إذن من الكشف على العلاقات السرية والمعلنة بين الفلسفة والإيديولجيا.

الفلسفة وعودة المكبوت

في فضاء القرن التاسع عشر وإثر تراكم التطورات العلمية وظهور حرب كوكبية أخذ الوعي الفلسفي يتحسس ضرورة التدخل وفق زوايا نظر مختلفة إنقاذ ما يمكن إنقاضه من الحضارة أو لمساعدة المتأهّل للسقوط على السقوط والمتأهّل للموت على الموت. فكانت الفلسفة الماركسية والفلسفة النّيتشويّة[1].

لقد عبر الفلاسفة من أمثال نيتشه على «غرائزهم الفلسفية» فكأنهم، بخطاباتهم الفلسفية، مثلوا ذلك المكبوت الذي كثيرا ما قمعته - حسب لغة نيتشه - الرقابة العامة والتقاليد الثقافية. كأن الفلسفة النيتشويّة بالذّات، وهي تعلن التفلسف بـ«ضربات المطرقة» قد أرادت أن تكون الحامل لأزمة الأزمة أو جسب لغة إيجين فينك في كتابه «فلسفة نيتشه»[2] : «لقد كان نيتشه نقطة استفهام مُرعبة في تاريخ الثقافة الغربية» فكأن الفيلسوف الذي أراد أن يكون طبيب الحضارة هو الرجل المريض والذي لا يمكن له أن يكون مريضا والمعبّر أكثر من سواه

(1) فريدريك نيتشه فيلسوف / شاعر ألماني (1844 - 1900).

(2) «فلسفة نيتشه» - أوجين فينك - نشر: لجمة منتصف الليل 1979.

على الإنهيار الحضاري.

هل يحقّ لنا أن نقرأ الجنون الذي انتاب نيتشه آخر أيام حياته على أنه النهاية الحتمية لفيلسوف أدرك أنه من إشكالات العصر أن العالم لا معنى له، أو بالتحديد لم يعد له معنى. الكلّ في إنهيار، حسب نيتشه، فحتى طرق العلاج التي يمارسها علماء النفس بكل أشكالها السّريريّة العيادية والمبادىء الأخلاقية بقيمها وأنساقها المختلفة عاجزة كأشدّ ما يكون العجز أمام الإنهيار والإنحلال والتفكك الذي لحق أوروبا نيتشه، أوروبا «هكذا تكلم زرداشت».

عمد نيتشه الى وضع الموروث موضع التساؤل.

فما هي طبيعة التساؤل الفلسفي النيتشوي؟*.

لقد أراد الخطاب النّيتشوي أن ينفذ الى الأسس التي أنبنت عليها القيم من أخلاقية وجمالية وعلمية وسياسية. فكان نقده جذريّا أي يتّجه نحو الأعماق من خلال ممارسة فعل الحفر للوقوف عند التكون الجنيني للأحكام الأخلاقية مثلا منطلقا من إشكالية البحث الجينيالوجي (Genealogique)، أي البحث في الأصل والفصل وهو ما حمل نيتشه على وضع المفاهيم التقليدية المنحدرة من تقليد موغل في القدم

(*) أنظر كتاب «نيتشه، سقراط بطولي» تأليف: ميشال ڤيران – نشر ڤراسي 1985.

تحت المِدْمَاك النقديّ باحثا عن دلالة أصْل «الخير» و«الشّر»؛ «الطيب» و«الخبيث» منقّبا عن الذّنب، الضمير المتعب، ووعي القطيع، باحثا في دلالة المثل الزّهديّة.

من أخص خصائص الخطاب النيتشوي أنه مستهتر ووقح. مستهتر بقادة الفكر وسادته وبرجال الدّين فقد كتب ضد أفلاطون وضد كانط وضد المسيح وضد العقلانيين وضد العقل. سعى نيتشه الى إفساح المجال للروح الدّيونيزوسيّة.

لقد كان نيتشه يفكر بالجسد وبالغرائز، بما يمكن أن يسميه الهذا (Le ça) مجموع الطاقات اللّيبيديّة أو الإيروسيّة، نسبة إلى إله الحبّ إيروس # تاناتوس: إله الموت، تُعيد القيم للجسد فالنيتشوية تستمع لصوته الذي طالما مارس دعاة تحلل العنصر والجنس البشري إخماد صوته.

لقد كان نيتشه يفكّر ضد أفلاطون ضد شعار أن نتفلسف هو أن نتعلم الموت، فالحياة حسب نيتشه لا يمكن أن تكون الا حربا، لذا غالبا ما كان يردّد: «علينا أن نعيش في خَطَر»، فالروح الأبولونية نسبة إلى إله الإنسجام (أبولون) لا يمكن لها أن تهزم الروح الدّيونيزوسيّة.

لقد بدت الثقافة الغربية مجموعة علامات مرضية. إذا كانت الثقافة من وجهة نظر أنتربولوجية «هي كل ما أضافه الإنسان الى الطبيعة» (هرسكوفيز)، فإن نيتشه اعتبر هذه الثقافة «ضد الحياة».

لذا كان نيتشه يردّد إن المؤسسات البورجوازية قد زُيّنت بالنّفاق الذي يتجلّى في الزواج والعمل والمهنة والوطن والعائلة والنظام والحقوق (كتاب إرادة القوّة» – الجزء الأول) إنها ثقافة القمع ومشتقاته.

لقد كان نيتشه يلحّ على طابع الزّيف الذي يلفّ الفضاء الثقافي الأوروبي فكل شيء، وفق زاوية النظر النيتشوية، آخذ في الانحلال. إذ أنّ مياه الدّين بدأت «تنضب» تاركة وراءها ضروبا من الوحل والمستنقعات. الأمم في «صراع مرير» و«تسعى إلى تمزيق بعضها البعض» و«لم يوجد عصر أكثر من هذا العصر فقرا عاطفيا».

نجد أن كل المحاولات التي انطلقت من زاوية نظر كلاسيكيّة لتطبيب هذا العصر قد باءت بالفشل. فما كان من القرن التاسع عشر إلاّ أن قتل الرّبّ لذا أعلن نيتشه عن موت اللّه «قيمة القيم» وبموت اللّه يهيّئ الإنسان طقسا جنائزيّا يتعلق بموت الإنسان ذاته.

يقول نيتشه في كتابه «العلم المرح»:

«إنّ موت اللّه أكبر حدث معاصر». ويُرادف موت اللّه انهيار القيم، أو سلّم القيم التقليدية فيصبح «النقد الجذري» ممكنا لاستعادة «العلم المرح» أو «الحكمة البهيجة». ويكون، وفق المعجم النيتشوي الفيلسوف الجديد، «هو المبشر بالبرق»، (كتاب «هكذا تكلّم زرادشت») الذي سينبعث بعد تقزّم الإنسان نفسه.

لقد كان نيتشه يحمل حملة عنيفة، بكل الأسلحة النقدية وبكلّ مرارة وسخرية ضدّ القيم المُهترئة، لذا وكما يقول الفيلسوف الفرنسي المعاصر فرانسوا شاتلاي في مقال له بعنوان «الحداثة في الفلسفة»:

«إن أعمال نيتشه قد ذهبت إلى وضع الجذور التي انبعثت منها الثقافة الغربية موضع التساؤل النقدي فوضع العقل تحت مِدْمَاك النّقد، انطلاقا من أفلاطون ووصولا إلى كانط كما نقد العقل منذ فيتَاغورس إلى نيوتن... وداروين كما نقد جذريا المسيح وكنيسته والدّولة المعاصرة ومؤسساتها المختلفة، لقد جعل نيتشه من الفلسفة مؤسسة هدمية... لا يصمد أمامها شيء...

لقد كان نيتشه يسعى إلى التقويض / الإفناء... إفناء ماذا؟ إفناء الأوهام.. أوهام الحقيقة المطلقة.. أوهام التعارض بين الخير والشرّ.. أوهام العقل.. أوهام العلم الموضوعي.

العالم الحديث مسكون بالبلادة والغباء التي انتصبت ضدّ غرائز الإنسان... ضدّ الظّاهر في بحث ميؤوس منه عما كان يُسمّيه كانط مثلا «الأشياء في ذاتها».

كان نيتشه يعتبر أن القيم اللاإنسانية هي التي حجبت عن الإنسان ما يجعل منه إنسانا حقّا. الثقافة الغربية أنتجت إنسانا مريضا لا يدعو إلى الشفقة، فالعالم حسب نيتشه هو مسرح اللاّمعنى والعدم.

فكلّ القيم التي أنتجتها الحضارة الغربية كانت تدعو نيتشه إلى طرح إشكالية جديدة تتعلّق بالمعرفة والسّلطة. وهذا المبحث سيعرف مع ميشال فوكو دفعا جديدا. لقد كان نيتشه يمارس نقدا راديكاليا، جذريا، انطلق من سؤال مركزي. لماذا لا نبحث عن عدم الحقيقة؟ أي أن نيتشه رفض الإشكالية التي تمفصل حولها برد اليقين. نعم لقد كان نيتشه يردّد مستهترا عنيفا ووقحا: «هكذا تُريد الحكمة لواحدنا أن يكون. إنّها إمرأة ولن تعشق إلا مقاتلا... هكذا تكلّم زرادشت».

لقد قلب نيتشه القيم رأسا على عقب فميّز بين أخلاق السّادة وأخلاق العبيد، فلم يَعُد الخَيّر خيرا ولم يعد الشرّ شرّا، لابدّ من مراجعة القوانين والنواميس الكلاسيكية. لابدّ من البحث عن أصل الأصل للخير أو الشرّ. يبدو أن نيتشه قد استعاد في مجال الأخلاق ما كان يُردّده السّفسطائيون وخاصّة السّفسطائي كاليكاليس الذي يعتبر أنّ الضعفاء – وفق القاموس النيتشوي – عليهم أن يكونوا جسرا... معبرا يمرّ عليه الرجل الأرقى حيث شاء، إن اللامساواة مسألة طبيعية، القويّ قويّ والضّعيف ضعيف والطبيعة لا تعترف بالذين تعوزهم مقدرة خوض الحرب الضّروس.

يمكن أن نلاحظ أن الخطاب الفلسفي النيتشوي قد سما بالنقد الفلسفي إلى مصاف الخطاب الشعري، وهو ما جعل رادولف كارناب في كتابه «العلم والميتافيزيقا» ينقد كل الفلاسفة الميتافيزيقيين بمن فيهم

مارتن هيدجر ولم يستثن إلاّ نيتشه الذي اعتبره قد صاغ فلسفته شعرا في كتابه «هكذا تكلم زرادوشت»*.

في القرن التاسع عشر تعلم الفلاسفة الإستماع إلى المكبوت**. وكان المكبوت قبل نيتشه يتمثّل في الرّوح الديونوزوسية أو الحكمة البهيجة أو العلم المرح والجسد.

مع فرويد لم يعد الصّمت صمتا مجرّدا (لم يعد الصّمت مجرّد صمت) وإنّما أصبح الصمت كلاما لا يعني بالضرورة الرضى.

هذا الصمت... هذا الكلام يستلزم أن تنضاف لدى الإنسان أُذُنٌ أخرى تحسن الاستماع والتنصّت. أمّا ميشال فوكو الذي استوعب الدّرس النيتشوي فقد فجّر جُماع مكبوتات الخطاب الفلسفي فأصبح يستمع إلى لوغوس المكبوتين والمتهتّكين والمجانين ولوغوس الجنس.

لقد كتب ميشال فوكو «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» حيث أراد أن يستمع إلى صوت وقع تبكيته وإرغامه على الصّمت. لقد بيّن فوكو أن هناك علاقة جديدة تتمثل في علاقة المعرفة بالسلطة وتمفصلهما... لقد قام ميشال فوكو بمراجعة التصوّر الكلاسيكي لعلاقة المعرفة بالسلطة، إذ اعتُبرت المعرفة في الطرح الكلاسيكي بمعزل عن

(*) أنظر كتاب «نتشيه سقراط بطولي» مرجع سابق.

(**) أنظر مثلا: كتاب «أفول الأصنام» نيتشه قاليمار - 1985 -

السّلطة فكأنّما المعرفة تولد دائما خارج السّلطة. لقد بيّن فوكو أن السلطة لا مكان لها لأنّها توجد في كل مكان... هناك تمفصل بين المعرفة والسلطة ولا يمكن فصل هذين الزّوجين [معرفة – سلطة] عن بعضهما لقد كان فوكو يردّد:

On admet dès qu'on touche au pouvoir on cesse de savoire: Le pouvoir rend fou; ceux qui gouvernent sont aveugles et seuls ceux qui sont a distance du pouvoir, qui ne sont en rien a la tyrannie, enfermés dans leurs géoles, leurs chambres, leurs méditations, ceux-là seuls peuvent découvrir la vérité.

يُجدّل فوكو* علاقة المعرفة بالسلطة. لم تعد السلطة مصدر الاستبداد واللّعنة والقمع والتّيه. وإنّما أصبحت منتجا للمعرفة ومحدّدا لمسار العلم. لقد دحض فوكو الأسطورة الكلاسيكية التي تقول باستقلالية الوعي المعرفي[1] عن السلطة والسياسية. وكما بيّن الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشال سار ذلك بقوله: «إن السلطة تريد النظام والمعرفة توفّرهُ لها»[2].

(*) ميشال فوكو (1926 - 1984).

(1) أنظر كتاب «المعرفة والسلطة» تأليف: جاكلين ريس – هاتيي، باريس 1984.

(2) أنظر الكتاب السابق وهرماس IV لميشال سار.

لقد اتّهم فوكو بالبحث في الهامشيين والمنبوذين ومع ذلك أكّد أنّه يريد أن يؤرّخ للثقافة الغربية وفق منهج جديد فيستمع الى ذلك القول المُباطن للقول المسموع. ويمكن لنا أن نستند إلى كتاب «المراقبة والقصاص» حتّى نتبينّ طبيعة الخطاب الفلسفي المعاصر. لقد ضمّن فوكو الكتاب المذكور، فصلا بعنوان، «جسد المحكومين» قال فيه:

«حُكم بتاريخ 2 مارس سنة 1757 على دَاميان بأن يعترف بذنوبه أمام الباب الرئيسي لكنيسة باريس حيث سيُؤخذ مُساقا في عجلة ذات دولابين عاريا، إلاّ من قميص، حاملا مشعلا من الشمع... وبعد ذلك يُحمل على صقالة مُهيّأة في العجلة المذكورة ويُسار الى تعذيبه في الثّدييْن والأذرع وذلك في ساحة قْراف، بينما يَحمل هو في يده اليمنى السّكّين الذي ارتكب به جريمة قتل الأب ويُكْوَى بنار الكبريت في أعضائه المذكورَة ثم يُصبّ عليه الرصاص المذاب والزيت المغلى والقطران المحرق... ويُشدّ جسده فيما بعد وتقطع أطرافه بواسطة أربعة جياد كما تحرق أطرافه وجسده بالنار ويحوّل إلى رماد ويُذرَى في الهواء.

وقد قُطّع أخيرا إلى أربعة أجزاء (... ولكن هذه العملية طالت كثيرا لأن الجياد المستعملة فيها لم تكن مُعتادة على الجرّ.

ويسرد المفتش... المشهد قائلا: لقد أشعل الكبريت ولكنّ النّار

كانت خفيفة ممّا أضر بالجلد الخارجيّ لليد فقط وبشكل بسيط(...) أمسك بعدها جلاّد مشمّر عن ذراعيه إلى ما فوق المرفقين بإحدى كلاّباته الفولاذيّة الخاصّة وطولها ما يُقارب القدَم والنصف فعذّبه أوّلا في باطن القدم اليمنى ثم في الفخذ ومنها انتقل إلى كفّ اليد اليمنى وبعد ذلك إلى الثديين. لقد تعب هذا الجلاد كثيرا، بالرغم من أنّه كان قويّا، في انتزاع قطع اللحم، بكلاّباته، من الجهة نفسها...

بعد مرور ثلاثة أرباع قرن على هذه الحادثة، يطالعنا النظام الدّاخلي لمؤسسة المسجونين الشّبان في باريس بما يلي:

المادة 17 : يبدأ يوم المسجونين شتاء على الساعة السادسة صباحا وعلى الساعة الخامسة صيفا ويدوم العمل تسع ساعات يوميا في الفصول جميعها وتُكرّس ساعتان يوميّا للتعليم...

المادة 28 : في الساعة السابعة والنصف صيفا وفي الثامنة والنصف شتاء على المسجونين أن يكونوا في زنزاناتهم (...) تُخلع الملابس عند قرع الطّبل الأول وعند الثاني يجب أن يكونوا في أسرّتهم. تُغلق أبواب الزنزانات ويقوم الحراس بدورة في الممرّات للتأكّد من النّظام والصمت...».

إلى هذا المستوى انتهى اعتماد ميشال فوكو على الأرشيف وسيأخذ في قراءة حادثة داميان ومراسيم سجن الشّبان. يقول فوكو:

«لدينا هنا نموذجان من العقاب: الأول تعذيب والثاني استخدام للوقت. إنّهما لا يعاقبان الجرائم نفسها ولا يقتصّان النّوع نفسه من الجنح ولكن كلا منهما يحدّد جيّدا نمطا جزائيا معيّنا. والفاصل الزمني بينهما أقل من قرن، إنّها الحقبة التي أعيد فيها توزيع اقتصاد الجزاء ككل في أوروبا والولايات المتحدة. إنّها حقبة الفضائح الكبرى بالنسبة للعدالة التقليدية، حقبة مشاريع الاصلاح المتعدّدة والنظرية الجديدة في القانون والجريمة لتبرير الجديد... وإلغاء المراسيم القديمة ومَحْو العادات ووضع مشاريع الأنظمة المعاصرة (...) إنّه عصر جديد بالنسبة للعدالة الجزائية.

واحتُفظ من بين هذه التّغيّرات كلّها بواحدة: إخفاء التّعذيب (...) لم يزل يتأكّد منذ القرن التاسع عشر تعديل الجزاء حسب الأفراد المذنبين والعقوبات الجسديّة الأقل مباشرة مع بعض الكتمان في فنّ التّعذيب للتّفنّن بضروب من الألم الأكثر لُطفًا والأكثر صمتا والخالية من الأبّهة الظاهرة للعيان، ففي بضع عشرات من السنين اختفى الجسد المعذّب المقطّع المبتور، الموسُوم، المدموغ رمزيا في الوجه أو الكتف، المعروض حيّا أو ميّتا للمشاهدة. لقد اختفى الجسد كهدف عظيم للتّمثيل الجزائي»(*).

(*) راجع كتاب «المراقبة والقصاص».

لقد أوردنا هذا النص وألححنا على ذلك للتأكيد على تغيّر نمط الممارسة الفلسفيّة إذ أن ميشال فوكو رمز للفيلسوف المعاصر (توفي في جوان سنة 1984) قد نقّب... حفر أركيولوجيا في طبقات الثقافة الأوروبية باحثا عن ذلك الذي لم يُقَلْ (Le non dit) والذي قيل ولكن بين السّطور، فرغم ادّعاءات الاقتصاد العقابي الجديد ومشاريع الاصلاح المعاصرة إلاّ أن العقاب بقي ماثلا في العصر الرّاهن ولكن شكل الممارسة التعذيبية ازداد تفنناه إن الفيلسوف «أركيولوجي المعرفة» لم يفتح ملفّ المراقبة والقصاص في الماضي إلاّ للاحتجاج على نمط التعذيب الحُلو في العصر الحاضر. فالسّجن لم يعُد يُرى لا لأنّه اختفى من المدينة أو أصبح بعيدا على الأنظار وإنّما لأنّه أصبح قريبا جدّا وفي كل مكان إلى درجة أنّه لم يعد يثير الاهتمام. فَمَوَاطِنُ المكبوت كثيرة.

الفيلسوف المعاصر مُطالب إذن بالانصات للمكبوت: للمتهتّكين جنسيا... للجسد... للمسجونين، للهامشيين، للمغضوب عليهم جملة وتفصيلا فكأن الفيلسوف المعاصر هو الناطق باسم ثقافة مُضادّة لسلطة السّائد. فعبّر عن رغبة في إماطة اللثام عن الاستبداد المغلق. فكلّ ممارسة عملية تستند إلى خطاب مُغلق إلاّ وكانت ممارسةً استبدادية قهريّة جارحة وكُليانيّةً لا تحترم «الآخر» المغاير والمتباين معنا والمختلف في رؤيته للأشياء... للسياسة... للعالم..

لقد تغيّرت ماهية الفعل الفلسفي، لذا، وكما عبّر عن ذلك فرانسوا شاتلاي بدت الفلسفة الحديثة والمعاصرة «فلسفة متفجرة»*.

إن فوكو بالذات يعلن في كتابه «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي» عن نسبية القيم الثقافية والحقوقية... فالمجنون يتطلّب عاقلا يُحدّد تُخُوم العقل والاّعقل ويرسم مسافة بين قارّة العقل وقارة الجنون فكأنّ العقل يستبعد... ينفي اللاّعقل، ليُقنع الآخرين بسلامته هو بالذات. ولكأنّ كوجيتو العقل لا تتحدّد معالمهُ إلاّ إذا نفى كُجيتو اللاّعقل أو الجنون.

ماذا يمكن أن نستنتج من تعاليم الممارسة الفلسفية لدى فوكو؟

ليست هناك هوّة كبيرة بين العقل واللاّعقل فالملك «لير» كما ورد في مسرحية شكسبير (الفصل الرابع) مرّ هكذا سريعا من قارّة العقل الى قارّة اللاّعقل. كما انتهى فوكو إلى القول بنسبيّة الخطابات الفلسفيّة إذ لا وجود لفلسفة في المطلق، إنّما توجد طرق مختلفة من الممارسة الفلسفية.

لقد أصبحت الفلسفة في العصر الحديث والمعاصر تهتمّ أكثر من ذي قبل بما هو كائن، تبحث في الحضارة الراهنة، «حضارة القمع»

(*) راجع مقال شاتلاي «الحداثة في الفلسفة».

و«الإرهاب» كما ينعتها الفيلسوف المعاصر هربرت ماركوز في كتابه «الانسان ذو البعد الواحد»*.

تهتم الممارسة الفلسفية بتشخيص أمراض هذه الحضارة. أليس الفلاسفة كما يقول نيتشه هم أطبّاء الحضارة؟ إنّ الحضارة ربّما أصبحت أكثر تناطوسية (نسبة إلى الإله تاناطوس إله الموت) من ذي قبل. فبدا الوجود أكثر «شهريارية من شهريار» رمز سفك الدّماء والاعتداد بالنفس المفتعل، إذ أن الإنسان المعاصر يعيش على رعب حرب كوكبيّة، فلابدّ من تشخيص أعراض هذا المرض الحضاري في عالم تتقاسم فيه القوّتان العظميان مواطن النفوذ باعتبارهما مركزين قويّين، بينما بقيّة الدّول أطراف تحوم حول هذا المركز أو ذاك. لقد فجّرت هذه الأوضاع الزئبقية التي استعصت على الاستيعاب انفجار أكثر من مكبوت ثقافي... فيمكن أن نعتبر الإنسان الثالثي (نسبة إلى العالم الثالث) مكبوت القرن العشرين إذ أنه لم يُفسح له المجال للكلام إلاّ ليُرغَمَ على الصمت من جديد، لذا فهو مطالب بفتح باب التساؤل من جديد:

(*) انظر مثلا كتاب: «الانسان المعاصر عند هوبرت ماركيوز»، تأليف: د. قيس هادي أحمد - المؤسسة العربية للدّراسات والنشر ط. 1 - بيروت 1980.

من أنا وما هو موقعي بالتحديد في هذا الكوكب الحزين؟

ما هي الأسس الثقافية التي هيكلت عقلي؟

كيف يمكن الخروج من عنق الزجاجة؟

بهذه التساؤلات يمكن أن يُنتج الإنسان الثّالثي خطابا مطابقا لا يكتفي بالبحث عن مستقبله في هذا الماضي الأوروبي أو ذلك أو أي ماض كان، لأنّ الاتّباع يقود إلى التّبعيّة، والتّبعية تستلزم الخضوع للنّظام المرجعي الذي ولد في فضاء ثقافي وأنتج في زمان ومكان مختلفين عن الظرف الحاضر.

إن هذه الدّعوة لا تعني الانغلاق على الذات، لأن ذلك يقود إلى ضرب من تورّم الأنا فتكون العوائق أكثر عنفا من التّبعيّة ربما!

نتبين ممّا تقدّم أن الفلسفة المعرّفة بألف ولام التعريف لا وجود لها، وكما يقول بول نيزان: «إن الفلسفة المُطلقة لا يمكن أن توجد، كما لا يمكن أن يوجد الحصان المطلق». الفلسفة مرتبطة عضويّا بطبقة محدّدة أو فئة اجتماعية معينة في حقبة تاريخية ما إذ أن الفيلسوف كما يقول أنطونيو غرامشي: «لا يمكن له أن يصدر عن وعي أولمبي للعالم».

ثمة إذن علاقة عضويّة بين الفلسفة والتاريخ سواء اعترف بذلك الفلاسفة أم لم يعترفوا، فهم منخرطون.. مُدافعون عن هذه الفئة الاجتماعية أو تلك.

لقد بيّن ماركس في أطروحاته «حول فيورباخ» ان الفلاسفة «ما فعلوا، حتى يومنا هذا، من شيء سوى تفسير العالم، وإن بطرق مختلفة، غير أن الأهمّ هو العمل على تغييره»، تعلن هذه الأطروحة عن ضرورة إعادة النظر في وظيفة فلسفة ما من الفلسفات، إذ لم تعد الفلسفة «نظرا في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع» وفق التصور الرّشْدي، وإنّما أصبحت تتدخل في السياسة من أجل تغيير العالم.

إن هذا لا يعني أن التعريف الرّشدي للفلسفة لم تكن له استتباعات سياسية، فقد كان التدخل الرّشدي في المرحلة القَروسطيّة تدخلا غير مباشر في السياسة ويمكن أن ينظر لكتاب «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الإتّصال» على أنّه بيان سياسي اتّخذ طابعا إيديولوجيا يهدف إلى التشريع لإعادة فتح باب الإجتهاد.

إن إشكالية التوفيق بين العقل والنّقل، بين الحكمة والشريعة بين الدين والفلسفة التي غطّت الفضاء الثقافي في المرحلة القروسطية وخلافا للكثير من القراءات التي تعتبرها هروبا من المساءل التي تهمّ البشر كانت مسألة حياتية بالنسبة إلى المجتمع، لأن الخطاب الديني في تلك الفترة، هيمن على سائر التّعابير الثقافية الأخرى، لذا نجد أن المعارض للنظام القائم، سواء كان فقهيا أو متصوّفا أو فيلسوفا، ينطلق

من الدّين.

المهمّ، في اعتباراتنا هو أن الفلسفة في المطلق لا وجود لها، ويمكن لنا أن نتخذ من فلسفة الممارسة نموذجا إجرائيا يبيّن لنا مدى انخراط الفلسفة في مجال السياسة[1].

إن المتأمّل في الأطروحة المركزيّة في الخطاب الفلسفي الماركسي «إن الفلاسفة ما فعلوا، حتى يومنا هذا، من شيء سوى تفسير العالم، وإن بطرق مختلفة، غير أن الأهم هو العمل على تغييره» يتبين أنها نقطة تحوّل وضعها ماركس للحسم بين نمطين من الخطاب الفلسفي هما الخطاب الفلسفي المثالي والخطاب الفلسفي المادي الجدلي. هذه الأطروحة تُدَشّن تصوّرا جديدا للفلسفة ولوظيفتها. انها تطرح على الفلسفة وبالتحديد على الفلسفة الماركسية أن تعلن دون تردد انخراطها في مجال السياسة.

التغيير الذي يعنيه ماركس في أطروحته ليس إلاّ الثورة، والثورة لا تعني مجرّد إصلاحات طفيفة،تعني قلب نظام الأشياء رأسا على عقب. وليس الإنسان المطلق هو المطالب بهذه الممارسة الجذرية وإنما طبقة البروليتاريا أي طبقة الذين لا يملكون سوى قوّة عملهم، لذا ميّز ماركس

(*) أنظر مثلا «مدخل إلى قراءة أفلاطون» مرجع سابق.

بين الفلسفة البورجوازية التي أصبحت محافظة بعد أن كانت في العصر الاقطاعي ثورية وبين فلسفة الممارسة كما يدعو إليها ماركس، لقد استوعب الفيلسوف الفرنسي لويس التوسير الخطاب الفلسفي الماركسي فكتب في مؤلفه «مواقف»: «إن على الفلسفة أن تكون سلاحا للثورة»(ص 35).

أما معاصره بول نيزان فقد أشار في كتابه «كلاب الحراسة» إلى وجود «فلسفات مستقيلة» ينتجها من أطلق عليهم تسمية «كلاب الحراسة» وهؤلاء ليسوا إلا الفلاسفة البورجوازيين المحافظين أو الفلاسفة المثاليين الذين لا يهتمون بالمسائل والقضايا التي تعني البشر في واقعهم المعيش. ويدحض بول نيزان مقولة وجود فلسفة في المطلق ويرى على العكس أنه يوجد صنفان من الفلسفة:

أ - فلسفة تقدمية: تعمل على تغيير العالم، القيام بالثورة والإطاحة بالبورجوازية، مالكة وسائل الانتاج والسلطة.

ب - فلسفة رجعية بامتياز تكدح على مستوى النظرية للحفاظ على نظام الأشياء القائم (القيم الأخلاقية، الزواج، الدولة، توزيع الثروة والملكيّة...).

ووفقا لهذه المقاربة لا يمكن أن نبحث عن تعريف واحد، عن وظيفة واحدة وعن دور واحد للفلسفة أو الفلاسفة، إذ كما يقول غرامشي في «دفاتر السجن»: «لا وجود لفلسفة في المطلق».

بعض الفلاسفة يسعون إلى عرقلة التاريخ إذ ينحرفون على صعيد النظرية عن القضايا التي تهم البشر: تحليل أسباب فقرهم الحقيقية... دوافع الانتحار الخ... فالبحث عن التجانس في الفلسفة يمنعنا بالضرورة عن إدراك التباين والاختلاف والتغاير في المشاريع الفلسفية والانساق المختلفة.

إن فلسفة البراكسيس (Praxis) أو المادية الجدلية لا تحكم على خطاب فلسفي ما حسب تماسكه الداخلي ولا حسب مكانة هذا الفيلسوف أو ذاك وإنّما من خلال موقفه من قضايا العصر (قضية الاستعمار مثلا...) وطريقة تعامله مع المسائل الحيوية في المجتمع. وبلغة غرامشي: تسأل فلسفة الممارسة ما إذا كان الفيلسوف ملتحما بطبقة المستغلين المستنزفين قِبل من مالكي وسائل الانتاج والسلطة.

فإذا كان الفيلسوف صامتا، مقيما في برجه العاجي يمكن أن نتحدث حسب بول نيزان عن خيانته.

الحكم إذن على الفلسفة يكون انطلاقا من مدى مساهمتها، أو عدم مساهمتها في تغيير الواقع المعيش*.

(*) أنظر كتاب: «من أجل فلسفة راديكالية» Pour une philosophie radicale – تأليف: أغنيس هلاّر الناشر «Le Sycomore» 1979 أنظر الفصل 1 والفصل 4.

لقد خصص الفيلسوف الماركسي المعاصر بول نيزان في كتابه المذكور فصلا للحديث عن «الفلاسفة المستقلين» بيّن فيه أننا نعيش في زمن يتّسم بصمت الفلاسفة وغيابهم عن ساحة الممارسة العملية، فهم يصمتون متى يتوجب الكلام ويتكلمون متى يتوجب الصمت.

إنّهم يبحثون في مسائل لا تعني البشر الواقعيين، يبحثون عن «الأشياء في ذاتها» وفق لغة كانط ويتحدثون عن «الوثبة الحياتية» كما فعل الفيلسوف المعاصر برغسون.

الملاحظ أن الفلسفات المثالية لا تعترف بشرعية النقد الذي يوجّه إليها من قبل الفيلسوف العضوي الملتزم وفق المصطلح الغرامشي.

كيف نفسّر هذا الموقف الإحتجاجي الذي تُبديه الفلسفة البورجوازية.

إن قول الفلاسفة المثاليين بأنّ النقد الذي تمارسه ضدّهم الفلسفة الثورية هو نقد غير فلسفي للفلسفة. فهي تحتجّ ضدّ هذا النقد لتخفي ما يُسمّيه بول نيزان استقالتها. الفلاسفة البورجوازيين يعيشون في حالة غياب، في حالة غيبوبة تبعث على الفضيحة. هذه الفلسفة إمّا أنها مستقيلة أو متظاهرة بالإستقالة فهي «فلسفة خائنة».

كيف تكون الفلسفة خائنة؟

إنّها تكون «خائنة»، «مستقيلة»، «معاقة»، «مقعدة» عندما لا يشعر

الفلاسفة بانتمائهم إلى الأرض عندما يكونون «أخف من الملائكة» هناك ضرب من الاحتشام لا يمكن للفلاسفة المستقيلين التصريح به أمام الملإ بأنّهم لا يحبّون البشر حسب لغة صاحب كتاب «كلاب الحراسة».

لقد حلّ الزمن الذي يتوجب أن نُحرج فيه الفلاسفة المستقيلين وذلك بأن نطالهبم بالإفصاح عن حقيقة أفكارهم حول المسائل المركزية الأساسية التي تشغل البشر في واقعهم اليومي بنجاحاتهم وانكساراتهم، وتحديد مواقفهم تحديدا واضحا. فماذا عن مواقف هؤلاء الفلاسفة من الإستعمار مثلا؟ ماذا يقولون عن العمل المفتّت؟ ماذا يقولون عن الآلة التي ابتدعها الإنسان لتكون امتدادا لأعضائه فيسيطر بها على الطبيعة، ولكن انقلبت الأدوار فأصبح الإنسان هو الإمتداد للآلة؟ ما هو رأيهم في البطالة؟ في الانتحار، في الإجهاض؟ في الحرب الكوكبيّة المحتملة؟

وباختصار ما هي مواقفهم من القضايا التي تشغل المجتمع الأرضي وليس المجتمع الملائكي أو سَدَنة الجنّة.

الفلسفة موقف (Position)* فماذا عن طبيعة مواقف هؤلاء الفلاسفة؟ إن الفلسفة التزام بعمل تغييري، فما هي التزامات الفلاسفة المستقيلين؟

(*) أنظر: La philosophie comme amme de la revolution ضمن كتاب «Positions» تأليف الفيلسوف الفرنسي: لويس التوسير - المنشورات الإجتماعية 1976.

يقول الفيلسوف الماركسي نيزان: «إنّه عندما نُرغم هؤلاء الفلاسفة على الإجابة نتبين أنّ هؤلاء الفلاسفة لم يستقيلوا عن خطإ، ولم يصمتوا لأنّهم لم يتخذوا بعد موقفا واضحا من القضايا الحياتية، أو لأنهم أصيبوا بِعُمْه قابل للعلاج، إن صمت هؤلاء الفلاسفة كلام، كلام مرير، يترجم عن اختيار محدّد» لقد اختار هؤلاء الفلاسفة ما يسمّيه بول نيزان «الرفاهة الفكرية والتعالي عن قضايا البشر فهؤلاء لا يمكن أن يكونوا غير طفيليات، زوائد دودية، جراثيم اجتماعية».

إذا كان الفيلسوف مع نيتشه هو «طبيب الحضارة» الذي يستأصل المرض، فقد أصبح الفيلسوف المستقيل هو المرض، هو الجرثومة. إذا كان الفيلسوف مع أفلاطون هو من تجاوز «الرعاع، العامة، الدهماء، السواد الأعظم»، فإن بول نيزان يغيّر وجهة الخطاب الفلسفي وطبيعة ممارسته إذ ستهتم فلسفة الممارسة بهؤلاء المستنزفين المغضوب عليهم جملة وتفصيلا. الفلاسفة الذين نُعتُوا بالمعرفة الموسوعية ونسبوا إلى العلم أصبحوا رمزا للجهالة الجاهلة بجهلها، وحياتهم الأرستقراطية ليست إلاّ حياة الديدان، وباختصار يعتبر بول نيزان أنّه «لا وجود لفلسفة المطلق» معرّفة بألف ولام التعريف. من هنا كانت فلسفة الممارسة نقدا عنيفا للفلسفات المثالية والبرجوازية.

نتبيّن أن الفلسفة الثورية قد اتجهت بالتحديد إلى مخاطبة

الطبقات المسحوقة واتخذت نفسًا ثوريا. ليست كل فلسفة يمكن لها أن تكون ثورية، وإنّما حسب بول نيزان المادية الجدلية وحدها التي يمكن أن تكون ثورية، لأن من أنتجوها كانوا ملتزمين بقضايا المغضوب عليهم في التاريخ، ونقصد ما يسمى في المعجم السوسيولوجي الكلاسيكي: الرعاع، الدهماء، السواد الأعظم، العامّة، أو ما يسمّى في المعجم الماركسي: البروليتاريا الرّثة.

فالصراع ضدّ البرجوازية يتخذ بعدا نظريًا: (مجال الفلسفة الإيديولوجيا، الدين...) ومجال الممارسة العملية بمحاولة افتكاك وسائل الإنتاج من هيمنة البورجوازية والإطاحة بالنظام الاستغلالي. لقد ميّز أنطونيو غرامشي في كتابه «دفاتر السجن» بين من يطلق عليهما المثقف العضوي الثوري والمثقف المحافظ البرجوازي، فكل منهما يصدر في تفكيره عن موقف محدّد من الشعب: المثقف التقليدي أو المزيّف كما يسميه جان بول سارتر، أو كلب الحراسة كما يسمّيه بول نيزان هو عدوّ الشعب، بينما المثقف العُضوي هو من يتبنّى قضايا من سمّاهم غرامشي الجماهير الواسعة، فهو النقيض الموضوعي للمثقف البلاطي الرجعي. لقد أكّد أنطونيو غرامشي على أن البشر كلهم فلاسفة، خلافا للتنظيرات الكلاسيكية. يقول غرامشي: «يجب هدم الوهم شديد الانتشار... والقائل بأن الفلسفة شيء صعب لمجرّد كونها نشاطا فكريا

خاصّا بفئة معيّنة من العلماء المتخصّصين أو الفلاسفة المحترفين ذوي المذاهب الفلسفية».

يجب البرهنة إذن، وقبل كل شيء، على أن كل البشر «فلاسفة».

هناك ما يسميه غرامشي الفلسفة العفوية، فعَنْ أيّة فلسفة عفوية يتحدّث؟

يلحّ صاحب كتاب «دفاتر السجن» على أنّ اللغة والحسّ المشترك والديانة الشعبية، الخرافات والأساطير والفولكلور، تتضمّن جميعها فلسفات عفوية.

اللّغة مثلا تتضمّن تصوّرا للعالم وكذلك الأمثال والحِكم.

ما هي الخاصيّة الأساسية لهذه الفلسفة العفوية؟

إن الذين يُنتجون هذه الفلسفات ويتداولونها غالبا ما يكونون غير واعين بمضامينها، ومن هنا يتوجب الوعي النقدي، ومن هذا الوعي يظل الإنسان يسلك وفق فلسفة ربّما تعمل لغير صالحه تماما.

يقول غرامشي مبيّنا الدور الرّسالي لفلسفة الممارسة:

«إن فلسفة البراكسيس لا تهدف إلى بقاء «السذّج» على فلسفتهم البدائية، فلسفة الحسّ العام بل تهدف إلى النهوض بهم نحو تصوّر أرقىللحياة، ولئن قالت بضرورة الاحتكاك بين أهل الفكر والسّذج فهي لا ترمي بهذا الإثبات إلى الحدّ من نشاط العلم ولا إلى

إبقاء الوحدة على المستوى الأدنى للجماهير، بل إلى إنشاء كتلة فكرية أخلاقية تجعل التقدم الفكري ممكنا من الناحية السياسية لا لبعض الزّمر الضّيقة فحسب، بل للجماهير عامة».

نتبينّ من قولة غرامشي ضرورة تخطّي النظرة المتعالية التي تُنَظِّرُ وتُشَرِّعُ لإقامة الفيلسوف في برجه العاجي أو في بيته المكيّف. فهناك إذن تأكيد على الدور التغييري لفلسفة الممارسة. هناك بُعد رسالي يتوجب على الفيلسوف القيام به فيجدر بنا التمييز بين الفلسوف المثقّف وبين الفيلسوف تقني المعرفة.

الفيلسوف، المثقّف وتقنّي المعرفة:

إذا كان من وجهة نظر انتروبولوجية علمية لا و جود لفرد مثقّف وفرد غير مثقف فإنّه لا وجود أيضا لشعب مثقف وشعب غير مثقّف، ومع ذلك يمكن أن نستند إلى مفهوم اصطلاحي إجرائي لمعنى المثقف. هذا التحديد إذن يقوم بوظيفة إجرائية لا غير.

فمن هو المثقف؟

هل أن كل حامل للشّهادات العلميّة مثقّف؟

يقول إيدقار موران في كتابه «الخروج من القرن العشرين» محدّدا المثقف تحديدا إشكاليا: ويُبينّ أن المثقف لا يمكن تعريفه بانتسابه الى الفكر وتشغيل العقل أو بالاستناد إلى الذكاء. لماذا؟

لأن كل الأعمال تتوجّب تحفّز الفكر وتشغيل العقل. كل الأعمال مهما كانت بسيطة.

يقول إيدقار موران:

«إذ استطعنا أن نعرّف المثقف بطريقة الإنتاج الخاصة به أمكننا القول بأن المثقف هو الذي يجعل من الأفكار موضوع عمل، وبالتحديد الأفكار ذات البعد الإنساني الاجتماعي الأخلاقي (...) عندما ينزل الفلاسفة من أبراجهم العاجية وعندما يتجاوز التقنيون مجالات اختصاصاتهم مدافعين وممتلكين وباثين مجموعة من الأفكار ذات قيمة مدنيّة، اجتماعية سياسية عندها يصبح هؤلاء من المثقفين».

نتبينّ من هذا التّحديد للمثقف أن موران يؤكّد، إضافة إلى التعريف الإشكالي للمثقف، على وظيفته. فالفلاسفة يمكن لهم أن لا يكونوا بالمعنى الذي حدّدناه مثقّفين، ويكونون كذلك عندما تحلو لهم الإقامة في أبراجهم العاجيّة أو أكاديميّاتهم أو كلّياتهم ووفق معجم بول نيزان يكون هؤلاء «كلاب حراسة». فيكونون فعلا أخفّ من الملائكة فلا يُبدون رغبة في المشي بين البشر.

إذا اكتفى الفيلسوف بتصريف رأس ماله الرمزي المتمثل في مخزونه المعرفيّ لصالحه الخاصّ دون سواه، دون أخذ الواقع الاجتماعي بعين الاعتبار فإن هذا الفيلسوف يكون مجرّد تقني معرفة، فيختلف عن

المثقّف، إذ لا ينخرط في قضايا المجتمع، فيتقوقع ويتمركز حول «أناه».

يقول موران:

«وبالجملة إن صفة المثقف ليست مرتبطة قسرا بالمهنة وإنّما هي راجعة بالأساس إلى توظيف المهنة عن طريق الأفكار ومن أجل الأفكار. يُعرّف المثقف إذن باشتغاله بالأفكار وبواسطتها ومن أجلها، إذ يتولّى خدمة الأفكار».

لابد لنا من أن نستعمل المطرقة (الشك) وندحض تلك الأسطورة المتعلقة بالفلسفة والفلاسفة الذين كثيرا ما نعتبرهم يتجاوزون البشر العاديين فكأنّهم لا يحبّون ولا يكرهون، لا يجوعون ولا يأكلون، لا يتأثّرون بخلفيات الواقع المعيش فينظّرون لمشاريع سياسية.

كل الخطابات الفلسفية مهما كانت مادية أو مثالية، وجوديّة أو براغماتيّة، كلّها كانت إجابات على أسئلة طرحها العصر. ألم تكن الوجودية بشكلها الملحد (هايدقر وسارتر) والمؤمن (كيركغارد وغابريال مارسال) أجوبة عن عدة أسئلة طرحها الإنسان الأوروبي ما بين الحربين: من المسؤول عن الحرب مثلا؟

إذا كان سارتر قد أجاب «بأن الوجود يسبق الماهية» فمعنى ذلك أن الإنسان هو مشروع، وهو المسؤول عن هذا المشروع، إذ أنه هو الذي يضفي على الوجود معنى، وبالتالي هو الخالق لمجموعة قيمه.

أليست النيتشوية، فلسفة إرادة القوّة «إفرازا»، لأوروبا القرن التاسع عشر؟

أليست فلسفة المدرسة الوضعية الجديدة التي انتقدت نقدا عنيفا الفلاسفة الميتافيزيقيين واعتبرتهم شعراء قد ضلّوا السّبيل أو موسيقيين معدومي الموهبة الموسيقية، ألم تكن هذه الفلسفة إنتاجا مطابقا للمجتمعات المتقدّمة صناعيا فكانت فلسفة وثوقيّة أحادية الجانب؟

الفيلسوف لا يُمكن أن يخرج من عصره، كما لا يمكن له أن يخرج عن جلدِه، كما لا يمكن للماضي أن يفكّر للحاضر وعوضا عنه.

يقول غرامشي: «الفلسفة والتاريخ أمران لا ينفصل أحدهما عن الآخر إذ أنّهما يشكّلان كتلة واحدة».

وإذا كانت العلاقة عضوية بين الفلسفة والتاريخ فإنّه يجب ألا نبحث في فلسفات الماضي عن أجوبة لما يطرحه الحاضر من أسئلة، فالعلاقة بين الفلسفة والواقع وبين الفلسفة والتاريخ لا يمكن أن تفهم بشكل ميكانيكي. فإذا كان ميشال فوكو مثلا يتظاهر في الشوارع الباريسية مع الهامشيين كالمومسات مثلا فإنه يريد أن يغيّر نمط تدخل الفيلسوف في مجرى الحياة اليومية وينزل من برجه العاجي إلى ضجيج الشوارع، هذا الحسّ الإشكالي والسلوك الفلسفي الجديد فرضه الواقع المعيش، لقد استوعب فوكو الدرس السقراطي فأراد أن يعبّر عن ضرورة حضور الفيلسوف في الشارع وذلك باستعمال المطرقة لتحطيم الجدران

التي أقام بينها الفلاسفة منذ إفلاطون بعد أن أصبحوا يبخلون بحيواتهم بعد الموت السقراطي.

لقد استوعب الفلاسفة درس الحكيم الشعبي «مقلوبا» فعوضا عن مواصلة التفلسف على الطريقة السقراطية ونقد الحاكم المستبدّ أصبح الفلاسفة من موظفي الدولة أي المشرفين المباشرين على ما يسمّى بالأجهزة الإيديولوجية للدولة (الجامعات مثلا) فالفيلسوف والجلاد قد تبادلا المواقع.

تتبيّن من كل ما تقدّم أن الممارسة الفلسفية لها شبكة من التمفصلات مع الأسطورة والدّين والسحر والعلم والتقنية والإيديولوجيا وسائر أنماط التعابير الثقافية وأنماط الوعي الاجتماعي.

الفلسفة كما يقول جون فوراستيه: «تعلّمنا كيف نحيا أو حتّى كيف نموت». فالشرط الأساس للفعل الفلسفي هو الوعي بالجهل، فالجاهل الجاهل بجهله* لا يمكن له أن يؤسّس الفلسفة خلافا للجاهل العارف بجهله الذي يفتح حقل الإبداع وينبذ الإتباع. لابدّ إذن من التفلسف بضربات المطرقة ضدّ زجاجة التقاليد وهو الشرط الحياتي

(*) أسماه العرب القدامى «الجهل المركّب» ونميل نحن إلى تسمية قريبة منها وتلزمنا دون سوانا: وهي تسمية «مركب الجهل المزدوج».

واللّحظة التدشينية للتفلسف وفتح باب الإستفهام من جديد ضد استبداد المُغلق مهما كان هذا المغلق حتى وإن كنّا عاجزين عن الممارسة العملية لابدّ لنا على أقل تقدير من طرح السؤال المطابق.

فإذا كانت الأسئلة تفتح على الممارسة النقدية وإذا كان النقد سلاحا «فلابدّ من تبادل المواقع بين سلاح النقد ونقد السلاح» يقول غرامشي.

إن ما يدعو المثقف العربي إلى التفلسف أكثر من غيره هو أنّه لمّا يشرع في التّفلسف بعد. ذلك أن الفلسفة لا تزال، في ثقافتنا العربية قولا مكبوتا!

منشور أبو يوسف المنصور في منع الفلسفة في المغرب والأندلس؟

نورد فيما يلي نص المنشور الذي أصدره أبو يوسف المنصور في منع الفلسفة في المغرب والأندلس الذي أشرنا إليه في هذا الكتاب، وقد صدر هذا المنشور بعد نفي ابن رشد واضطهاد الفلاسفة في تلك الربوع، وأورده، بنصّه، الأنصاري المؤرخ.

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام. واقرّ لهم عوامهم بشفوف عليهم في الافهام. حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم. ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم. فخلّدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق. مسودّة المعاني والأوراق. بُعدها من الشريعة بعد المشرقين. وتباينها تباين الثقلين. يوهمون أنّ العقل ميزانها. والحق برهانها. وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرَقًا. ويسيرون فيها شواكل وطُرقا. ذلك بأن الله خلقهم للنار. وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم. ألا ساء

(*)«ابن رشد والفلسفة» لفرح انطون. ص 47 - 48 الطبعة الأولى مارس 1981 دار الطليعة - بيروت.

ما يزرون. ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين انس يخادعون اللّه والذين آمنوا وما يخادعون إلاّ أنفسهم وما يشعرون. يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورًا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون. فكانوا عليها أضرّ من أهل الكتاب. وأبعد عن الرجعة الى اللّه والمآب. لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجدّ في كلال وهؤلاء جهدهم التعطيل. وقصاراهم التمويه والتخييل. دبّت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان الى أن أطلعنا اللّه سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم. وما أملي لهم الا ليزدادوا اثما. وما امهلوا الا ليأخذهم اللّه الذي لا إله الا هو وسع كل شيء علما. وما زلنا، وصل اللّه كرامتكم، نذكرهم على مقدار ظننا فيهم وندعوهم على بصيرة الى ما يقربهم الى اللّه سبحانه ويدنيهم. فلما أراد اللّه فضيحة عمايتهم وكشف غوايتهم وُقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال. ظاهرها موشح بكتاب اللّه. وباطنها مصرح بالإعراض عن اللّه. لُبّس منها الايمان بالظلم. وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السّلم. مزلة للاقدام. وهمٌّ يدبّ في باطن الإسلام.

أسياف أهل الصليب دونها مفتلولة. وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة. فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم. ويخالفونها بباطنهم وغيّهم وبهتانهم. فلما وقفنا منهم على ما هو قذى في جفن الدين ونكتة سوداء في صفحة النور المبين. نبذناهم في اللّه نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة. وابغضناهم في اللّه كما أنا نحب المؤمنين في اللّه. وقلنا اللهمّ إن دينك هو الحق اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين. وهؤلاء قد صدفوا عن آياتك وعميت أبصارهم وبصائرهم عن بيّناتك. فباعد اسفارهم. وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم. ولم يكن بينهم الا قليل وبين الإلجام بالسيف في مجال ألسنتهم والايقاظ بحده من غفلتهم وسِنتهم. ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون ثم طُردوا عن رحمة اللّه لو رُدُّوا لعادوا لما نُهوا عنه وأنهم لكاذبون. فاحذروا وفقكم اللّه هذه الشرذمة على الإيمان. حذركم من السموم السارية في الابدان. ومن عُثر لديه على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار بها يعذب أربابه. واليها يكون مآل مؤلفه وقارئه (...). فَليُعَاجل فيه بالتثقيف والتعريف. ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون اللّه من أولياء ثم لا

تنصرون. اولئك الذين احبطت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون. واللّه تعالى يطهر من دنس الملحدين اصقاعكم ويكتب في صحائف الابرار تضافركم على الحقّ واجتماعكم. انه منعم كريم».

الفلسفة وقيمتها حسب كارل ياسبرس

ما الفلسفة؟ وما قيمها؟..."

مسألتان إشتد حولهما الجدل، فقد يتوقع المرء من الفلسفة أن تتمخض عن كشوف خارقة، أو قد يعدها في غير مبالاة تفكيرا يدور في الفراغ، أو ربما نظر اليها في إجلال باعتبارها محاولة حافلة بالمعنى يبذلها رجال مصطفون، أو قد يزدريها بوصفها تأملات سطحية تراود جماعة من الحالمين، وقد يتخذ منها موقفا تكون فيه الشغل الشاغل للناس أجمعين، ولهذا ينبغي أن تكون أساسا بسيطة واضحة، أو قد يظنها صعبة بما يتجاوز كل أمل في التبسيط. والحق أن ما يسمى باسم الفلسفة يقدم لنا من الأمثلة ما يؤيد هذه الأحكام المتضاربة جميعا.

أما بالنسبة للأشخاص ذوي العقليات العلمية، فان أسوأ جانب من جوانب الفلسفة هو أنها لا تسفر عن نتائج صحيحة يعترف بها

(*) كارل ياسبرس (1883-1969).

(**) كتاب: «نصوص مختارة من التراث الوجودي»، ترجمة فؤاد كامل – الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.

الجميع، فهي لا تقدم لنا شيئا نستطيع أن نحيط به، وبالتالي أن نمتلكه، وبينما اكتسبت العلوم في ميادينها الخاصة حقائق يقينية عامة تفرض نفسها ويعترف بها الناس كافة، لم تفعل الفلسفة شيئا من هذا القبيل على الرغم من المحاولات التي تبذلها منذ آلاف السنين. وهذا أمر لا سبيل الى نكرانه، اذ لا توجد في الفلسفة معرفة محددة مقبولة قبولا عاما. وكل حقيقة اعترف بها الجميع لأسباب قاطعة قد تحولت من تلقاء نفسها الى معرفة علمية، ولم تعد فلسفة، ذلك أن اهتمام الفلسفة مقصور على مجال خاص من مجالات المعرفة.

ولا يتّصف الفكر الفلسفي - كما تتصف العلوم - بالتطور التقدمي. فليس هناك أدنى شك في أننا تقدمنا تقدما أبعد كثيرا من الطبيب الاغريقي «أبو قراط»، ولكننا لا نستطيع أن نقول أننا قد تقدمنا أكثر من «أفلاطون» كل ما في الأمر أننا تقدمنا على مواده، وعلى الكشوف العلمية التي استخدمها، أما في الفلسفة نفسها، فلا نكاد نصل الى مستواه.

فمن طبيعة الفلسفة ذاتها - وهي متميزة في ذلك عن العلوم - أنها لابد أن تستغني في أي شكل من أشكالها عن الاعتراف بها اعترافا ينعقد عليه الاجماع. وليس اليقين الذي تطمح اليه يقينا موضوعيا من النوع العلمي،ذلك اليقين الذي يعتبر سواء بالنسبة

لكل عقل، وانما هو يقين باطني يشارك فيه الانسان بكيانه كله. وبينما يتناول العلم دائما موضوعات معينة (...)، فإن الفلسفة تعالج الوجود بأسره، ذلك الوجود الذي يعني الانسان بوصفه إنسانا، كما أنها تهتم بحقيقة ما إن تنكشف حتى تؤثر فينا تأثيرا أعمق من أية معرفة علمية.

ومن الحق أن الفلسفة المنسقة ترتبط بالعلوم، وهي تتجاوب دائما مع أكثر الكشوف العلمية تقدما في عصرها. غير أن الفلسفة تنبثق جوهريا من منبع مغاير، فهي تظهر قبل أي علم، حينما يصل الانسان الى الوعي.

ويتكشف وجود مثل هذه «الفلسفة بل علم» بعدة طرق عجيبة:

أولا: في المسألة الفلسفية يكاد يعتقد كل إنسان أنه قادر على إصدار الأحكام، وبينما يعترف الناس جميعا بأنه في العلوم تكون الدراسة والتدريب والمنهج أمورا لازمة للفهم، يفترض الناس عامة في الفلسفة أنهم أكفاء لتكوين رأي دون دراسة تمهيدية، ذلك أن إنسانيتنا، ومصيرنا، وتجربتنا تبدو لنا أساسا كافيا لابداء الآراء الفلسفية.

ثانيا: ينبغي أن ينبثق الفكر الفلسفي دائما من الإبداع الحر

ولابد لكل إنسان أن يضطلع به لنفسه.

ويمكن أن نجد شاهدا رائعا على استعداد الانسان الفطري للفلسفة في الأسئلة التي يضعها الأطفال. وليس من غير المألوف أن تسمع من أفواه الأطفال ألفاظا تنفذ الى أعمق أعماق الفلسفة. وإليك هذه الأمثلة القليلة:

يهتف طفل في دهشة قائلا: «لقد حاولت كثيرا أن أفكر في أنني شخص آخر ولكنني دائما نفسي». فهذا الطفل قد لمس مصدرا هاما من مصادر اليقين، ألا وهو الوعي بالوجود من خلال الوعي بالذات. وهو في حيرة إزاء سر «الأنا» الخاص به، هذا السر الذي لا يمكن فهمه من خلال شيء آخر. وهو يقف متسائلا أمام هذه الحقيقة المباشرة.

ويسمع طفل آخر قصة الخلق: في البدء خلق الله السموات والأرض... فيتساءل على الفور: «وماذا كان هناك قبل البداية؟» هذا الطفل قد أحس أنه لا نهاية للتساؤل، وأنه لا وجود لمكان يتوقف العقل عنده، وأنه لا يمكن أن تكون ثمة إجابة نهائية.

وهذه فتاة أخرى تتجول في الغابة مع والدها وهي تنصت الى حكاياته عن الجنيات التي ترقص ليلا في مسارب الغابة.. فتقول: «ولكن لا وجود لهذه الجنيات»،فينتقل والدها الى الوقائع،

ويصف لها حركة الشمس، ويناقش مسألة هل الشمس هي التي تدور أم الأرض، ويشرح الأسباب التي دعت الى افتراض أن الأرض كروية وأنها تدور حول محورها. فتضرب الفتاة الصغيرة الأرض بقدميها قائلة: «ليس هذا صحيحا. فإن الأرض لا تتحرك وأنا لا أصدق الا ما أراه»، فيقول لها أبوها: «اذن فأنت لا تؤمن بالله، لأنك لا ترينه هو أيضا».

وتشعر الفتاة الصغيرة برهة بالحيرة. ولكنها لا تلبث أن تقول في ثقة عظيمة: «لو لم يكن هناك أي إله، لما كنا هنا على الإطلاق»، لقد استولت على هذه الطفلة دهشة الوجود: إن الأشياء لا توجد بنفسها. وقد أدركت أن ثم اختلافا بين الأسئلة التي تنصب على موضوعات معينة في العالم، وبين الأسئلة التي تنصب على وجودنا باعتباره كلا واحدا.

وهذه فتاة أخرى صغيرة تصعد درجات السلم في طريقها الى زيارة خالتها. وهي تبدأ في التفكير عن كيف تتغير الأشياء وتنساب، وتمر وكأنها لم تكن أبدا. وتناجي نفسها قائلة: «لابد أن هناك شيئا ما يظل هو نفسه دائما، وأنا أصعد الآن هذه الدرجات في طريقي لزيارة خالتي، وهذا شيء لن أنساه مطلقا». وهنا يبحث التعجب والفزع من التحول الشامل للأشياء عن مهرب يائس.

ويستطيع أي شخص مولع بجمع مثل هذه القصص أن يظفر منها بحشد غني من فلسفة الأطفال. ويقال أحيانا أن هؤلاء الأطفال لابد أنهم قد سمعوا هذا كله من آبائهم أو من آخرين غيرهم، غير أنه من الواضح أن مثل هذا الاعتراض لا ينطبق حقا على أسئلة الطفل الجدية. فاذا جادلنا بأن هؤلاء لا يواصلون التفلسف، وبالتالي فان مثل هذه الأقوال لابد أن تكون عرضية... اذا جادلنا على هذا النحو، فمعنى ذلك أن نتغاضى عن تلك الحقيقة وهي أن الأطفال يملكون في كثير من الأحيان مواهب يفقدونها حين يشبون عن الطوق، اذ يبدو مع مرور الأعوام أننا ندخل سجنا من التقاليد، والآراء والمعميات والخضوع الأعمى، وهناك تفقد صراحة الطفولة. أما الطفل فانه يستجيب تلقائيا لما في الحياة من تلقائية، ويشعر ويرى ويتساءل عن أشياء لا تلبث أن تختفي سريعا عن رؤيته، وينسى ما كشف له في لحظة من اللحظات، وتنتابه الدهشة حين يخبره الكبار فيما بعد بما قال وبما وجهه من أسئلة.

ثالثا: ولا توجد الفلسفة التلقائية لدى الأطفال فحسب. بل لدى المجانين أيضا، فأحيانا – وهذه الأحيان نادرة – يبدو وكأن حجب الانغلاق الشامل قد انحسرت لتبدى من ورائها حقائق

عميقة، وتتميز بداية بعض الاختلافات الذهنية المعينة غالبا بكشوف ميتافيزيقية متناثرة وان صيغت عادة في ألفاظ لا دلالة لها، باستثناء حالات مثل حالة «هولدرلين» و«فان قوق». غير أن أي انسان يشهد هذه الكشوف لا يسعه الا الشعور بأن الغيوم التي نعيش فيها حياتنا العادية قد تمزقت بددا. وكثيرا من عقلاء الناس قد كابدوا حين يستيقظون من نومهم لمحات كاشفة غريبة لا تلبث أن تتلاشى في حالة اليقظة الكاملة، تاركة وراءها انطباعا بأن من المحال استحضارها ثانية. وثمة معنى عميق في القول بأن الأطفال والمجانين يصرحون بالحقيقة. غير أنه ينبغي ألا نلتمس الأصالة المبدعة التي ندين لها بالأفكار الفلسفية العظيمة في تلك الأقوال، بل عند تلك العقول العظيمة، التي لا يحتوي التاريخ كله الا على عدد قليل منها، أعني تلك العقول التي تحتفظ بصفائها واستقلالها.

رابعا: ولما كان الإنسان لا يستطيع أن يتحاشى الفلسفة، لذلك فإنها حاضرة دائما: في الأمثال التي تتناقلها التقاليد، وفي العبارات الفلسفية الشعبية، وفي المعتقدات السائدة، كما تتجسد في مصطلحات المتصوفة وفي الأساطير. فلا مهرب إذن من الفلسفة، وانما نتساءل فحسب، هل هذه فلسفة واعية أم لا، رديئة أم جيدة، غامضة أم واضحة؟ وكل إنسان يرفض الفلسفة، يمارس

هو نفسه .الفلسفة دون وعي منه.

ما هذه الفلسفة اذن التي تحقق نفسها على هذا النحو من الشمول وفي مثل هذه الأشكال الغريبة؟

ان كلمة «فيلسوف» Philosophos اليونانية تتضمن تمييزا عن كلمة Sophos ومعناها حكيم، فكلمة «فيلسوف» تعني محبا للحكملة (المعرفة) متميزا عمن يعتبر نفسه حكيما مالكا للمعرفة. ومازال هذا المعنى لتلك الكلمة باقيا: ذلك أن جوهر الفلسفة ليس هو امتلاك الحقيقة، بل البحث عن الحقيقة، بغضّ النظر عن الفلاسفة الذين قد ينقضون هذا القول بنزعتهم الدجماطيقية (القطعية) أي بمجموع المبادىء التحكمية التي تزعم أنها نهائية كاملة. الفلسفة معناها أن يكون الانسان بسبيله الى الحقيقة، وأسئلة الفلسفة أشد جوهرية من أجوبتها، وكل إجابة تصبح سؤالا جديدا.

بيد أن هذه الحالة من السير نحو الحقيقة – أي مصير الإنسان والزمان – تحتوي في داخلها على إمكانية الرضا العميق، بل أنها تحتوي حقا في بعض لحظات النشوة على إمكانية الكمال. بيد أن هذا الكمال لا يستقر إطلاقا في معرفة قابلة للصياغة، وفي المعتقدات وفي قوانين الايمان، وانما في الاستيعاب التاريخي لماهية الانسان التي يتكشف فيها الوجود نفسه. وفهم هذه الحقيقة في

موقف الانسان الراهن هو هدف الجهد الفلسفي.

وليس كون الانسان باحثا يمضي في سبيله الى الحقيقة، أو في محاولة العثور على السلام أو في تحقيق اللحظة الحاضرة... ليست هذه كلها تعريفات للفلسفة. وليس ثمة شيء فوق الفلسفة أو الى جانبها، كما لا يمكن أن تُستمد من شيء سواها. ولا فَلْسفة تعرّف نفسها بما تحققه. ولا نستطيع أن نحدّد طبيعة الفلسفة الا بأن نمارسها فعلا، وحينئذ تصبح الفلسفة تحقيقا للفكرة الحية، وتأملا لهذه الفكرة، فهي الفعل والقول المتعلق بالفعل في آن واحد. وحين نُكَابِدُ الفلسفة بأنفسنا على هذا النحو نستطيع أن نفهم الفكر الفلسفي الذي تمت صياغته من قبل.

بيد أننا نستطيع أن نحدد طبيعة الفلسفة بطرق أخرى.

ولا تستطيع أية صيغة أن تستنفد معناها، كما لا يمكن كذلك أن تكون لها أية صيغة مانعة جامعة. ولقد كانت الفلسفة تعرف في الأزمنة القديمة «بموضوعها» على أنها معرفة الأشياء الالهية والانسانية، ومعرفة الوجود بما هو وجود، أو كانت تعرف «بهدفها» على أنها محاولة للتشبه بما هو إلهي، وأخيرا «بأوسع معنى» على معرفة المعارف جميعا، أو على أنها «العلم» الذي لا يقتصر على ميدان معين.

وقد نستطيع أن نتحدث اليوم عن الفلسفة بالعبارات التالية، بأنّ هدفها هو:

أن تجد الحقيقة في المنبع الأول.

أن تدرك الحقيقة في موقفي المفكر نحو نفسي، أي أفعالي الباطنة.

أن تفتح الانسان على «الشامل» بكل مداه.

أن تحاول إيصال كل جانب من جوانب الحق من إنسان في منافسة عاشقة.

أن تدعم يقظة العقل في صبر وإصرار في حضرة الفشل، وكل ما يبدو غريبا عليه.

فالفلسفة هي مبدأ التركيز الذي بواسطته يصير الانسان نفسه بمشاركته في الواقع.

وعلى الرغم من أن الفلسفة تستطيع في صورة الأفكار البسيطة المثيرة أن تحرك كل انسان حتى الأطفال، فان صياغتها الواعية لا تكون كاملة أبدا، بل لابد أن نضطلع بها من جديد، ولابد في كل الأزمان أن نتناولها باعتبارها كلا حيا. وهي تتحقق في مؤلفات عظماء الفلاسفة، ويتردد صداها في الفلاسفة الذين هم أقل شأنا من هؤلاء.. والفلسفة مهمة سوف يواجهها الانسان

بصورة أو بأخرى ما بقي انسانا.

واليوم، تهاجم الفلسفة - وان لم يكن ذلك لأول مرة - هجوما متطرفا، وتنبذ كلية بوصفها شيئا تافها أو ضارا. فما فائدتها؟ انها لا تنفعنا حين تلم بنا المصائب!

وقد أدان التفكير الكنسي الرسمي الفلسفة المستقلة على أساس أنها غواية دنيويّة تصرف الانسان بعيدا عن اللّه، وتحطم روحه بمشاغل زائفة. وهاجمتها النزعة الشمولية السياسية على أساس أن الفلاسفة لم يفعلوا أكثر من تفسير العالم بطرق شتى، بينما المهم هو تغييره. وكلتا هاتين المدرستين من مدارس الفكر تنظر الى الفلسفة باعتبارها شيئا خطرا لأنها تقوض النظام، وتشجع روح الاستقلال، مما يؤدي الى التمرد، كما أنها تخدع الانسان وتصرفه عن واجباته العملية. فهؤلاء الذين يؤمنون بعالم آخر ينيره إله كشف عن نفسه، وأولئك الذين يؤمنون بقوة مطلقة لا ألوهية فيها للمكان الحاضر واللحظة الحاضرة... أولئك وهؤلاء يودون على السواء القضاء على الفلسفة.

وفي كل يوم يهلل الذوق الفطري لمعيار المنفعة البسيط، وهو معيار تفشل الفلسفة اذا قيست به. وقد سخرت فتاة من الاماء بـ«طاليس» الذي يعد أول الفلاسفة اليونانيين حين شاهدته يقع في

بئر أثناء ملاحظته للسماء.. فلماذا يبحث في السموات البعيدة على حين يبدو عاجزا كلّ العجز حيال موجودات هذا العالم؟

فهل لابد للفلسفة من أن تبرر نفسها؟ هذا محال. لأنها لا تستطيع أن تبرر نفسها على أساس شيء آخر تكون نافعة بالنسبة اليه. انها لا تستطيع الا أن تهيب بالقوى الكامنة في كل إنسان والتي تدفعه نحو التفكير الفلسفي. فهي بحث نزيه لا صلة له بمسائل النفع أو الضر، وهي مجهود يبذله الانسان بوصفه انسانا، وستظل تشبع هذا الطموح مادام الناس أحياء. وحتى تلك الجماعات التي تعادي الفلسفة لا يسعها الا أن تلوذ بأفكارها الخاصة، وأن تقدم مذاهب برجماتية* لكي تكون بديلا عن الفلسفة، وان تكون نافعة لغاية منشودة مثل الماركسية والفاشية. ووجود هذه المذاهب يدل في حد ذاته على أن الفلسفة لازمة للانسان، فالفلسفة معنا دائما.

والفلسفة لا تستطيع أن تقاتل، ولا تستطيع أن تثبت صدقها، كل ما تستطيعه هو أن تعبر عن نفسها، وهي لا تبدي أية مقاومة هناك حيث تلقى الرفض، كما أنها لا تنتصر حين تكسب أذنا

(*) نفعيّة

صاغية، انها تعبير حي عن صفة الكلية الأساسية في الانسان وعن الرابطة التي تربط الناس أجمعين.

لقد وجدت المذاهب الفلسفية العظيمة منذ ألفين وخمسمائة من الأعوام في الغرب، وفي الصين، وفي الهند... ولهذا فان تقليدا عظيما يدعونا، وعلى الرغم من كافة الادعاءات المتناقضة التي يستبعد أحدها الآخر والتي يزعم كل منها أنه وحده الذي يملك الحقيقة، على الرغم من هذا كله، فهناك في الفلسفات جميعا فلسفة واحدة لا يملكها أي انسان، وانما اتجهت اليها دائما وفي سائر الأزمنة الجهود الجادة جميعا، انها الفلسفة الأبدية الوحيدة Philosophia perennis، وينبغي علينا أن نبحث عن هذا الأساس التاريخي لتفكيرنا اذا أردنا أن نفكر تفكيرا واضحا ذا معنى.

المراجع والمصادر

I - ما الفلسفة

أ - باللغة العربية

- التعريفات مع فهرست - محمد الشريف الجرجاني - مكتبة لبنان مطبعة 1978.
المنقذ من الضلال - أبو حامد الغزالي - دار الأندلس بيروت - الطبعة الثانية 1973.
- تكوين العقل العربي محمد عابد الجابري - دار الطليعة بيروت.
- نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب - (الجزء الأول) أحمد محمد المقري التلمساني الرفض - دار صادر بيروت - طبعة 1968.
- فلسفة الرفض - غاستون باشلار - ترجمة خليل أحمد خليل - دار الحداثة بيروت - الطبعة الأولى - 1995.
- مدخل الى المادية الجدلية - موريس كورنفورت - دار الفارابي بيروت. الطبعة الثالثة 1985.
- الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح - ترجمة فاروق عبد القادر - دار الأدب والثقافة - الطبعة الأولى 1979.
- فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة - د. سالم يافوت - دار

الطليعة بيروت طبعة 1982.
- فلاسفة انسانيون - كارل يسبرس - دار عويدات - بيروت - باريس - الطبعة الثانية 1980.
- مدخل الى الفلسفة - كارل يسبرس، ترجمة جورج صدقني - دون توثيق.
- مدخل الى الفلسفة - جون لويس - دار الحقيقة بيروت - الطبعة الثالثة 1978.
- ابن رشد فيلسوف قرطبة - ماجد فخري - المطبعة الكاثوليكية - بيروت 1960.
- فلسفة فرنسيس بيكن - د. حبيب الشاروني - دار الثقافة، الدار البيضاء - الطبعة الأولى - 1981.
- بواكير الفلسفة قبل طاليس - د. حسام الدين الألوسي - جامعة الكويت 1973.
- فلسفة عصر النهضة - أرنست بلوخ ترجمة الياس مرقص - دار الحقيقة بيروت - الطبعة الأولى 1980.
- الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم - د. حسام الدين الألوسي - المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت - الطبعة الأولى 1980.
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - أبو القاسم البلخي - القاضي عبد الجبار - الحكم الحشفي - تحقيق فؤاد سيّد - الدار التونسية للنشر - طبعة 1974.
- الأمير - نيقولو مكيافلّي - دار الآفاق الجديدة بيروت الطبعة 12 - سنة 1982.
- عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر - ايسا بابيرلين - تعريب د. فؤاد شعبان - منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي

دمشق - دون توثيق.
غرامشي، حياته وأعماله - جون كاميت - ترجمة عفيف الرزاز - دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى 1983.
- فلسفة ديكارت ومنهجه نظرة تحليلية ونقدية - د. مهدي فضل الله.
- ما قبل الفلسفة - د. فرانكفورت ترجمة جبرا ابراهيم جبرا - دار مكتبة الحياة - بغداد - 1960.
- تاريخ الفلسفة: الفلسفة اليونانية - أيميل بريه ترجمة جورج طرابيشي - دار الطليعة بيروت - الطبعة الأولى 1982.
- العلم والدين في الفلسفة المعاصرة - ايميل بوترو - ترجمة أحمد فؤاد الآهواني - الهيئة المصرية العامة للكتاب - الطبعة 1973.
- آخر أيام سقراط - أفلاطون - ترجمة أحمد الشيبان - دار الكتاب العربي دون توثيق.
- فلسفة ابن رشد - أبو الوليد البن رشد - دار الآفاق الجديدة بيروت - الطبعة الثانية 1979.
- ابن رشد وفلسفته - فرح أنطون - دار الطليعة بيروت - ط 1 - 1981.
- الايديولوجيا - ميشال فاديه - ترجمة د. أمينة رشيد والسيد البجحراوي - دار التنوير - ط 1 - 1986.
- الايديولوجيات في العالم الحاضر - مجموعة من الباحثين ترجمة صلاح الدين مرمدا - وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق - ط 1983.
- تطور الفكر الفلسفي - ثيودور زويزرمان - ترجمة سمير كرم - دار الطليعة بيروت - الطبعة الثانية 1979.

- جمهورية أفلاطون - أفلاطون - دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط 1974.
- الفكر اليوناني: أفلاطون - د. حسين حرب - دار الفارابي بيروت ط 1 - 1980.

ب - بالفرنسية:

- Ainsi parlait zrathoustra-Neitsche-Bilingue - Flammarion 1969.
- Le gai savoir - Neitzsche - éd: 10/18; 1981.
- Au dela le bien et le mal - Neitzsche - éd. Marabout universel 1975.
- Crépuscule des iodes - Nietzsche - Profil - éd. Hatier - 1983.
- Hegel, Préface de la phénoménologie de l'esprit - Commentaires et notes par Jean Hyppolite - éd. Philo - Bilingue - 1978.
- Lénine et la Philosophie - Louis Althusser - éd : FM - petite Collection - Maspero - 1975.
- Gramsci dans le texte - Gramsci - éd. Sociale - 1977.
- Critique de la raison pure - Kant - Flammarion - 1976.
- La Philosophie politique de Saint Thomas - Jean Louis Lager - éd. Nouvelle - 1948.
- Mort et pouvoir - Louis Vincent Thomas - éd : Payot - 1978.

- Vocabulaire Technique et critique de la philosophie - André Lalande - éd. P.U.F. 1968.
- La volonté de savoir - Michel Foucault - éd. Gallimard - 1970.
- Les Chiens de garde - Paul Nizan éd. FM/ P.C. Maspero - 1974.
- Politiques de la philosophie - Châtelet - Derrida - Foucault - Lyotard.
- Serres - éd. Figures, Grasset 1976.
- La philosophie - André Akaun. éd. CEPL - 1977.
- Magazine littéraire N°101 Juin 1975 - Bernard Henri Levy.
- La distribution - Minuit - Hermes IV - P 12 - M. Serres.
- Vingt ans de philosophie en France - M. Serres - 1977.

الفهـــرس

صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن دار بيرم للنشر تونس 1987
والطبعة الثانية: 1988
والطبعة الثالثة: 1989
وتمّ السّطو عليه مرّة أولى: 1990
والسطو عليه مرّة ثانية: 1991
هذا الظاهر أمّا الباطن ما بَطُنَ فلا يعرفه غير اللّصوص!
تماما كما صدر هذا الكتاب 1989 بالمملكة المغربية عن دار «الحوار الأكاديمي والجامعي» دون إذن المؤلف...

صدر مؤخرا عن دار نقوش عربية لـ :

للاستاذ رياض الصيداوي

* "حوارات ناصرية"

يصدر تباعا عن دار نقوش عربية لـ :

سليم دولة:

* ما الثقافة؛ "الجنساوية الثقافية الذكر والأنثى ولعبة المهد"
* "عراق المعنى، عرب المحنة"
* "الجراحات والمدارات" الطبعة الثانية

أحمد الشرفي

* "بين التعريب والتغريب"
* "صداع التصدع"

عنوان المؤلف: سليم دولة

ص . ب 237 حشاد. تونس 1049

الجمهورية التونسية

تم إنجاز هذا الكتاب

بدار نقوش عربية



2 نهج الزمخشري – حي المهرجان المنزه I، تونس
الهاتف: 795.744 (216.1) الفاكس: 797.308 (216.1)

سحب مطبعة الشابي
طريق رواد – أريانة – الهاتف: 763.915 (216.1)

سحب من هذا الكتاب 10.000 نسخة

«كتاب سليم دولة هذا، غني بمادته وجاد بمنهجيته ينطلق فيه المؤلف من سؤال يذكرنا بهيدقر (...) السؤال بصيغته الجديدة أكثر تعيينا واجرائية، فهو يخلّصنا من وهم البحث عن تعريف ماهوي للفلسفة، تعريف شامل للفكر الفلسفي وتجعلنا نقتنع بأن كل تعريف للفلسفة لا يكون إلاّ نسبيا (...) تقتضي ضرورة معالجة إبستيمية Epistéme (...) وبذلك ينتقل سليم دولة من سؤال هيدقر إلى منهج فوكو... وعلى كل حال، ومهما كانت قيمة الملاحظات التي أبديناها، فإننا لا نشك لحظة في أن هذا الكتاب قيم وجدير بالقراءة. ومن إجابياته أنه حاول أن يتجاوز الطّرح الوصفي التقريري الذي يطغى على المؤلفات العربية التي تتناول تعريف الفلسفة إلى طرح إشكالي يقدم لنا الفكر الفلسفي في أخصّ خصوصياته، خصوصية المساءلة والإثارة الفكرية (...) ولم يكتف بعرض المواقف بل سعى إلى إقامة تخريجات بشأنها. هذا فضلا عن أن الكتاب يقدّم عبر صفحاته قاموسا لكثير من المصطلحات الفلسفية الأساسية».

من التقديم

دار نقوش عربية "نشر وإبداع" 2، نهج الزمخشري، حي المهرجان، المنزه I، تونس – الجمهورية التونسية
هاتف: 795.744 (216.1) – فاكس: 797.308 (216.1)

الثمن: 3.600 د.ت. أو ما يعادلها

ISBN: 9973-764-00-5